Supplément à la « Vie Spirituelle »
Juillet-Août 1936

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'Ascétisme chrétien

Le mot ascétisme est dérivé du grec ἄσκησις. Il était, avant le Christianisme, employé dans le monde méditerranéen pour caractériser l'entraînement de l'athlète. Puis, peu à peu, il désigna par analogie soit l'exercice de la philosophie, soit celui de la vertu.

Le vocabulaire chrétien s'appropria le mot. Chez Clément d'Alexandrie, l'ascèse gnostique est déjà la perfection du chrétien (Strom., IV, 22. P. G. 8, 1344). Les ascètes, ἀσκηταί sont pour Origène ceux qui font profession de vie parfaite (Contr. Celse, V, 2). Ils deviennent bientôt d'une manière spéciale ces disciples du Christ qui, pour atteindre plus sûrement à la perfection, se séparent du monde, vaquent à la prière et pratiquent les vertus recommandées par l'Évangile, en particulier la continence.

Ce n'est donc point une idée de destruction, d'anéantissement avant tout qu'exprime dès l'origine le mot « ascétisme » sous la plume des écrivains chrétiens, mais l'idée de discipline.

Aujourd'hui, quand, dans l'Église catholique, on parle d'ascétisme, on entend ordinairement exprimer par ce mot tout effort de l'homme qui, prévenu de la grâce divine, cherche à s'approprier les sentiments de Jésus-Christ, à vivre de sa vie.

On peut le définir : une discipline des activités humaines, qui, surnaturalisées par les initiatives de la grâce, collaborent avec l'Esprit de Dieu à la formation des enfants adoptifs du Père, selon l'exemplaire de perfection

qui est montré aux hommes dans le Verbe Incarné Notre-Seigneur Jésus-Christ (1).

De l'ascétisme ainsi conçu, il faut dire qu'il est non seulement une action, mais une science qui est elle-même une branche d'une science plus vaste appelée « théologie spirituelle ». Celle-ci est *mystique* en tant qu'elle étudie l'Être divin vivant et agissant par sa grâce dans l'homme juste. Elle est *ascétique* en tant qu'elle traite des collaborations humaines surnaturalisées par l'Esprit de Dieu (2).

Les problèmes soulevés par l'ascétisme chrétien sont nombreux. Il en est qui relèvent de l'histoire comparée des religions. D'autres se rattachent à la psychologie ou à la pathologie. Car s'il est essentiel à l'ascèse d'être un effort vertueux, on comprend aisément que cet effort puisse dévier sous des influences morbides, quand il cesse d'être réglé par la raison (3).

(1) Exemples de définitions courantes de l'ascétisme chrétien : Zimmermann, S. J., *Lehrbuch der Aszetick*, 2 Aufl, Freiburg, 1932 : « Die Aszetick ist sachlich bestimmit die theologische lehre von der christichen Vollkommenheit. »

Naval, *Theologiae asceticae et mysticae cursus*, Edit. 2, Romae, 1925 : « Scientia quae agit de christiana perfectione et de animabus ad ipsam dirigendis per media ordinaria divinae Providentiae. »

Butler, O. S. B., *Le monachisme bénédictin*, trad. de l'anglais, Paris, 1924, Il décrit l'ascétisme « comme l'effort pour réaliser le vif désir vers la purification toujours progressive de l'âme et l'expiation du péché par le renoncement et l'abnégation dans les choses permises » (p. 37).

(2) *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, 1919 : L'objet propre de la théologie spirituelle, par le R. P. Albert Valensin.

(3) D'un point de vue purement scientifique, l'opinion selon laquelle l'ascétisme serait toujours pathologique est manifestement erronée. Car autre chose est de dire que des éléments irrationnels s'y trouvent parfois mêlés, autre chose est de prétendre qu'ils entrent essentiellement dans sa constitution. Sous le bénéfice de cette distinction importante, nous n'avons pas de peine à souscrire à cet avis de Hall, dans son introduction à l'étude sur l'ascétisme, publiée dans l'*Encyclopedia of Religion and Ethics*, par James Hastings, Edinburg, 1909, p. 63 : « From the beginning we have to bear in mind that in the history of asceticism

De tous ces problèmes, aucun n'égale en intérêt celui que pose l'histoire même de la vie chrétienne, considérée dans son évolution à travers les âges. Son étude découvre ce qu'il y a de plus intime dans la religion de Jésus. Elle y fait admirer l'action de l'Esprit-Saint dans les âmes que le Père créa à son image (Gen., I, V), et qui, configurées au Christ (Rom., VIII, 29) par une grâce dont la vertu purificatrice les transforme, fait d'elles l'objet des complaisances éternelles de Dieu. C'est cette étude que l'article présent voudrait esquisser.

Son objet en commande la méthode. Car une réalité religieuse qui s'insère dans l'histoire de l'humanité ne saurait être étudiée par une méthode exclusivement déductive. On risque ainsi de construire une théorie abstraite, dont l'unité statique refléterait mal le mouvement réel de la vie. Il convient d'y ajouter une méthode expérimentale et inductive qui, s'adaptant en quelque sorte au dynamisme de l'histoire et de la psychologie, fonde sur des faits l'exposé doctrinal (1).

Le plan à suivre par quiconque entend étudier, comme nous nous le proposons ici, l'ascétisme chrétien est dès lors fixé. Il s'agit de rechercher d'abord ce qui, dans le milieu où il a pris naissance, a pu influencer sa formation, ensuite de décrire son évolution historique.

I

LE MILIEU OU PARUT L'ASCÉTISME CHRÉTIEN

La patrie de l'ascétisme chrétien est l'Orient méditerranéen. Deux influences principales marquent de leur

we are often dealing with phenomena distinctly pathological. The fact that has only recently been fully recognized, makes a critical investigation of all the phenomena exceedingly desirable. »

(1) Zimmermann, *op. cit.*, p. 5.

empreinte ses premières manifestations : l'influence de l'idéal grec et celle de la tradition juive.

L'idéal grec et l'ascétisme chrétien

L'intransigeance d'un Tertullien ne voyait entre eux qu'opposition. « Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem, s'écrie-t-il, entre l'Académie et l'Église, entre le chrétien et celui qui choisit son idéal de sagesse ? Notre éducation à nous vient du portique de Salomon, et c'est lui-même qui nous la livre : il suffit de chercher le Seigneur dans la simplicité du cœur. Qu'on ne nous parle donc pas de christianisme stoïcien, platonicien, philosophique ! Toute curiosité cesse après Jésus-Christ, toute recherche après l'Évangile. Croyons et ne désirons rien de plus » (*De Praescript. haeret.*, c. 7).

En réalité, si l'idéal grec et l'ascétisme chrétien s'opposent de bien des manières, il y a aussi entre eux, sur certains points, convergence. Pour faire objectivement le départ des choses, il convient de considérer l'idéal grec à deux points de vue.

A) *Au point de vue humain.* — L'idéal grec est celui d'une vie toute pénétrée de raison. L'homme raisonnable se maîtrise lui-même. Il règle ses passions, il supporte les maux. Il garde en tout la mesure. Membre d'un corps social, il donne au voisin son dû pour qu'à son tour celui-ci le lui rende. Cette harmonie fait naître la beauté de l'ordre. Elle assure le bien-être des corps et des âmes. Si elle comporte un ascétisme, ce ne peut être que celui de l'équilibre.

Or, ce caractère de l'idéal grec en fait tout ensemble un allié et un adversaire de l'esprit chrétien. Celui-ci pouvait bien accepter tout ce qui était universel et humain. Mais il devait imposer un renoncement aux étroitesses d'un humanisme égoïste. Il devait surtout en troubler la fallacieuse sérénité, en avivant dans le cœur

de l'homme l'inquiétude divine, le sens de la souffrance, la responsabilité du péché et le besoin de réparation : autant de choses qui parurent folie aux Grecs (I Cor., I, 23).

Ajoutons que l'idéal grec ne convenait qu'à un petit nombre, à une « gentry » respectable et exclusive. Aussi un de ses représentants, Caecilius, dans l'*Octavius*, écrit vers 160 de notre ère, admire-t-il l'audace des chrétiens, « ces gens de rien, sans formation philosophique, sans culture, des artisans et dont bien souvent le métier est sordide, qui prétendent décider des plus hauts problèmes sur quoi tant de sages balancent ! Qu'ils se mêlent donc de ce qui est à leur portée » (*Octavius*, XII, 7). Ce dédain déguisait mal une défaite.

B) *Au point de vue religieux.* — L'échec des philosophes ne fut pas une des moindres causes de la fortune des mystères. La délivrance que l'élite cherchait en vain dans la philosophie, des âmes nombreuses espérèrent la trouver dans les exercices cultuels et les rites d'initiation. Mais ces pratiques ne paraissent pas avoir été associées à la perfection morale. Leur symbolisme grossier endormait le sentiment religieux au lieu de le satisfaire. Quand la réflexion d'une pensée libre pénétrait au fond des doctrines que cachait la poésie des mystères, elle n'avait pas de peine à en reconnaître l'incohérence. Aucun véritable ascétisme ne pouvait s'y fonder. Ni la crainte superstitieuse de l'impur, ni les scrupules d'un ritualisme souvent méticuleux ne remplacent l'effort de la volonté pour se conquérir elle-même et se soumettre à son Créateur et Père. Il a manqué à la religion grecque ce que le christianisme devait précisément apporter au monde : une conception spirituelle de l'homme et de Dieu (1).

(1) Voir sur ces questions : Strathmann, *Geschichte der fruhchrislichen Askese*, Leipzig, 1914. — Von Eckstein, *Geschichtliches uber die Askesis der alten heidnischen und der alten judischen Welt*, Freiburg im Br., 1860. — Lebreton, *Histoire du*

La théologie juive et l'ascétisme chrétien

A en croire quelques écrivains modernes — la plupart protestants ou israélites — la piété juive n'aurait pas été ascétique (1). Mais il n'est pas difficile de s'apercevoir que cette opinion repose arbitrairement sur une conception de l'ascétisme réduite aux pratiques de la pauvreté volontaire et de l'abstinence sexuelle.

En réalité, la théologie juive, que nous fait connaître l'Ancien Testament, inspire une ascèse en proposant à l'imitation des hommes la sainteté de Dieu même (Lev., XIX, 2). Elle recommande, d'une manière précise, les pratiques de cette ascèse : la pénitence dans le sac et la cendre avec un cœur humilié et contrit (Ps. L, 19; Esther, IV, 3; Job, XVI, 16; Dan., IX, 3; Mt., XI, 21; Luc, X, 43), l'observance de la loi divine, imposant à la bonne volonté un double effort : celui d'une lutte contre les défauts : l'orgueil (Eccli., X, 7), l'avarice (Eccli., XIV, 9), la paresse (Prov., XXIV, 30-34), celui d'une montée vers une plus parfaite justice, réalisée par l'accomplissement du premier et du plus grand des commandements de la Loi : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces » (Deut., VI, 5; XXVI, 16-19; Eccli., XIII, 18; Ps. XXX, 24).

Tout cela n'est point spéculation pure. C'est religion et vie. Et nous savons par l'Épître aux Hébreux que les meilleurs parmi les Juifs ont poussé jusqu'aux renoncements

dogme de la Trinité, t. I, l. I : *Le milieu hellénique*, Paris, 1928. — Huby, *Christus*, Paris, 1916. — O. Hartman, *The Ideals of Asceticism. An Essay in the comparative study of Religion*, Londres, 1924. — Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.

(1) Telle est l'opinion de Strathmann dans l'ouvrage cité plus haut, dont il intitule le chapitre second : *Der unasketische Grunzug der palestinisch judischen Frömmigkeit*. Telle est aussi l'opinion exprimée dans l'article *Ascetism* de la *Jewish Encyclopedia*, t. II, pp. 165 sq., New York and London, 1902.

héroïques la fidélité de leur amour et de leur foi (Hébr., XI, 4). Sans doute, aux abords de l'ère chrétienne, la vie morale d'Israël étouffe souvent sous l'amas des prescriptions rituelles. Mais, même parmi les pharisiens, se rencontraient encore des âmes avides de véritable justice, qui attendaient le libérateur. Témoins les psaumes de Salomon, composés par une main pharisienne vers l'an 63 avant notre ère. Le passé juif restera donc cher aux disciples du Christ. Ils reconnaîtront longtemps leurs modèles dans les saints du Judaïsme, dans ses patriarches, ses prophètes et ses martyrs : comme chacun peut s'en convaincre en lisant les homélies de saint Jean Chrysostome ou de saint Ambroise. Les chrétiens se diront fils d'Abraham et membres du véritable Israël, de l'Israël selon l'esprit. Et, dans les controverses avec les Grecs, qui étalaient avec fierté l'antiquité de leurs traditions, ils se plairont à montrer que leur Église chrétienne ne date point d'hier, mais que, par ce qu'elle a de commun avec Israël, elle se rattache aux origines mêmes du monde. C'est ce que déclarait au IIe siècle le Pasteur d'Hermas :

> La femme âgée des mains de laquelle tu as reçu le petit livre, qui est-elle, à ton avis ? — La Sybille, répondis-je. — Tu te trompes, reprit le Pasteur, ce n'est pas elle. — Qui est-elle donc ? — L'Église. — Pourquoi est-elle si âgée, lui demandai-je ? — Parce que, me répondit-il, elle a été créée la première, avant toute chose : voilà pourquoi elle est âgée, c'est pour elle que le monde a été fait (*Pasteur d'Hermas*, vision II, 4).

Il n'en reste pas moins évident que l'ascétisme pratiqué par les Juifs pieux gardait dans son ensemble un caractère précaire. Il appelait des confirmations et des compléments. Il avait surtout besoin d'un principe d'intériorité et de liberté qui, l'affranchissant des contraintes purement extérieures, orienterait l'âme humaine, d'un élan plus sincère et plus fort, vers le Dieu Un et Trine dont la Bonté paternellement condescendante l'a-

vait voulu associée au mystère de Sa Vie Divine. De ce mystère, dans la lumière duquel va se transformer l'ascèse, la révélation fut apportée au monde par Notre-Seigneur Jésus-Christ (1).

L'origine et l'essence de l'ascétisme chrétien

A son point de départ une source d'eau vive : le Christ Jésus. « *Si quis sitit, veniat ad me et bibat* », dit-il (Joan., VI, 37). Et il explique dans son entretien avec la Samaritaine, que de cette eau jaillit une vie éternelle : « *Fons aquae salientis in vitam aeternam* » (Joan., IV, 14). Pour parler sans parabole, il y a à l'origine de l'effort ascétique, dont l'histoire de la religion chrétienne nous montre le développement vingt fois séculaire, un fait unique : celui de ce Jésus de Nazareth, vrai Dieu et vrai homme, dont l'âme humaine, toute investie de la lumière du Verbe (Luc, II, 32; Joan., VIII, 12), suit le

(1) A consulter : Lebreton, *La vie chrétienne au premier siècle de l'Église*, Paris, 1927. — Dr Rupert Storr, *Die Frömmigkeit im Alten Testament*, Glabbach, 1927. — Bonsirven, S. J., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, sa théologie*, 2 vol., Paris, 1935.

« Le souci de la défense monothéiste, écrit Bonsirven, un sens quelque peu faussé de la transcendance divine, la défiance du juridisme à l'égard du surnaturel, nous paraissent avoir déterminé les faits suivants : on évite de donner à Dieu son nom propre traditionnel, on le désigne par des vocables hiératiques et desséchés, et ainsi le Seigneur se trouve relégué dans une lointaine abstraction, qui n'est ni grandeur ni mystère, mais qui, pour des esprits trop rationnels, tient la place de l'une et de l'autre ; par ailleurs, le mouvement est arrêté qui poussait à la théologie des hyposthases, et, symptôme significatif, à la sagesse qui prenait toutes les apparences d'une personne, succède la Thôra qui ne sera jamais qu'une personnification pâle et artificielle.

« Voici toutefois la revanche : les débordements de la « fonction fabulatrice » qui prodigue sur le ciel, sur les anges et sur les cosmogonies les inventions d'une imagination tout humaine; ésotérismes du charnel et de l'œuvre de la création, qui donnent l'illusion enivrante de jouer à la mystique et d'atteindre le surnaturel. Tels

courant irrésistible qui la porte vers Dieu, avec lequel elle est personnellement unie et qui la comble d'une ineffable béatitude.

Certaines paroles de l'Évangile laissent entrevoir ce mystère. Les unes sous la forme d'un souhait ou d'une sentence, par exemple celles-ci : *Beati mundo corde quoniam Deum videbunt* (Mt., v, 8). *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam* (Mt., v, 6); ou encore : *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. Porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea* (Luc, x, 42).

Les autres sous la forme d'une confidence : *Meus cibus est ut faciam voluntatem ejus qui misit me* (Joan., iv, 34). Et encore : *Solus non sum sed ego et qui misit me Pater* (Joan., viii, 18); ou bien : *Pater in me et ego in Patre* (Joan., x, 30).

Tandis que sur la conscience que Jésus a de son indissoluble unité avec le Père (Joan., xvii, 22) se fonde sa liberté intérieure et sa paix (Joan., xvi, 33), voici que la soumission totale de son vouloir humain à la volonté divine (Luc, xxii, 42; Joan., v, 30 et vi, 38), sous l'influence de l'amour (Joan., xiv, 31), réalise dans sa vie terrestre l'idéal de la perfection morale.

Si inaccessible que soit à une créature pareil idéal, c'est vers lui que le Christ oriente ses disciples : *Estote*

sont les principaux gauchissements que nous pouvons discerner : nous pensons que peut-être, grâce à un illogisme secret, ils n'entament pas les grandes lignes de la théologie juive. Le monothéisme reste intact, sinon renforcé : Dieu paraît un peu moins personnel, à la fois, obscurci, décoloré et humanisé : il demeure toujours le gardien de la justice, prêt à punir tous les péchés, même ceux de son peuple, les âmes pieuses continuent à le prier avec abandon, souvent avec le laisser-aller d'un enfant gâté, et à lui demander sa protection contre le péché et toute espèce de mal. Une conséquence très grave de cet état de chose, c'est qu'auprès des esprits juifs, la révélation chrétienne, la révélation trinitaire, ne pourra plus bénéficier des préparations que contenait l'Ancien Testament, mais se heurtera à un accueil défiant et bientôt hostile. » (Bonsirven, *op. cit.*, t. II, pp. 316 sq.)

perfecti sicut et Pater vester perfectus est (Mt., v, 48). Il précise que cette perfection est une union d'amour : *Ego in eis, et tu in me : ut sint consummati in unum, et cognoscat mundus quia tu me misisti, et dilexisti eos, sicut et me dilexisti* (Joan., xvii, 23 sq.); une communication de la lumière divine : *Qui sequitur me non ambulat in tenebris sed habebit lumen vitae* (Joan., viii, 12). Et cette lumière, ajoutera saint Paul en commentant la parole évangélique (Joan., i, 4), elle est la vie : celle du Christ et la nôtre dans le Christ : *vita vestra abscondita est cum Christo* (Col., iii, 3).

Or la loi de toute vie supérieure est de mourir à ce qu'elle dépasse. Impossible donc de vivre de la vie du Christ sans traverser la mort. *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet. Si autem mortuum fuerit, multum fructum affert* (Joan., xii, 24). Pour devenir enfant de Dieu, membre de ce Royaume qui est justice et paix du Saint-Esprit (Rom., xiv, 17), il faut commencer par se libérer de ses égoïsmes charnels et pratiquer le renoncement à tout ce qui en nous s'oppose à la victoire de l'esprit : *Dicebat autem ad omnes : si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam quotidie et sequatur me : qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet illam, nam qui perdiderit animam suam propter me, salvam faciet illam* (Luc, ix, 24).

L'ascétisme chrétien découvre dès lors son essence ; il sera l'effort de l'homme, prévenu et aidé par la grâce de l'Esprit sanctificateur (I Joan., ii, 20; Rom., viii, 14), pour se revêtir des sentiments de Jésus-Christ (Rom., xiv, 6), vivre de sa vie et par Lui (Joan., xiv, 6), s'unir au Père, qui créa la nature raisonnable à son image et ressemblance (Eccli., xvii, 1 ; Rom., vi, 5 ; II Cor., iii, 18),

II

L'ÉVOLUTION HISTORIQUE DE L'ASCÉTISME CHRÉTIEN

Les manifestations de cet ascétisme sont multiples. L'historien peut cependant en discerner aisément deux formes principales : l'une spontanée, l'autre réfléchie. Car, avant d'être codifiée, l'ascèse chrétienne fut vécue. Même quand les docteurs en eurent fait l'exposé doctrinal et formulé les règles, elle resta encore pour une foule anonyme moins une littérature qu'une foi. Ainsi s'est vérifiée, à travers les âges, le mot de l'apologiste, Minucius Félix, au III^e^ siècle : « Ce qu'il y a de plus grand chez nous, ce n'est pas l'éloquence, mais la vie. »

L'ascétisme spontané

Les chrétiens, avait dit saint Paul, sont une lettre du Christ : *Epistola estis Christi, ministrata a nobis, et scripta non atramento, sed spiritu Dei vivi : non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus* (II Cor., III, 3). L'idéal de leur vie morale sera donc de montrer en eux le Christ.

C'est ce que font excellemment les martyrs. Ils imitent, en effet, le Christ jusque dans la mort. Un Polycarpe de Smyrne, un Ignace d'Antioche saluent dans les supplices un triomphe de la charité, qui les unit intimement avec leur Divin Sauveur, dont non seulement le souvenir les entraîne, mais la présence les fortifie. Témoin l'admirable lettre d'Ignace aux chrétiens de Rome, les suppliant de ne rien faire pour le soustraire à la mort :

> Frères, je vous en conjure,... soyez-moi indulgents, je connais ce qui m'est préférable. C'est maintenant que je commence à être un disciple du Christ. Qu'aucune créature visible ou invisible ne tente par jalousie de me ravir

à Jésus-Christ... Ne m'empêchez pas d'imiter la passion de mon Dieu... Mon amour terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour les êtres matériels, mais une eau vive murmure en moi et me dit au dedans de moi : viens vers le Père... (Ad Rom., IV-VIII.)

Témoin le récit du martyre de saint Polycarpe :

Les martyrs firent voir à tous que, dans leurs tourments, ils avaient en quelque sorte quitté leurs corps, ou plutôt que le Seigneur se tenait près d'eux et s'entretenait avec eux. (Mart. S. Polycarpi, I, 19.)

Témoin encore la célèbre lettre des martyrs de Lyon aux chrétiens d'Asie en 117. On y lit à propos de l'esclave Blandine :

Elle n'avait plus le sentiment de ce qui arrivait, à cause de son espérance et de son attente des biens promis et de son entretien avec le Christ.

Quant à Sanctus, horriblement torturé et brûlé :

Il était affranchi et fortifié par la source céleste d'eau vive qui sort du sein du Christ, son corps portait témoignage de ce qu'il avait souffert, tout entier plaies et meurtrissures, contracté, et n'ayant plus figure humaine, mais le Christ qui souffrait en lui y accomplissait de grandes merveilles, brisant l'effort de l'ennemi et montrant pour l'exemple de ceux qui demeureraient qu'il n'y a rien de redoutable là où est l'amour du Père, rien de douloureux là où est l'amour du Christ.

Ces témoignages pourraient être multipliés. Ce n'est pas seulement l'histoire des premiers siècles qui nous les fournissent, mais encore celle de tous les temps. Les martyrs de la Chine et du Japon, de l'Annam et du Mexique montrent qu'ils ont avec les martyrs du monde méditerranéen et des terres nordiques une âme commune (1).

(1) Sur les rapports du martyre et de l'ascèse, voir : Delehaye,

Les chrétiens qui vivent à l'abri des persécutions sanglantes n'oublieront jamais, quand ils sont fervents, qu'au centre de leur religion est le mystère de la croix. Leur ascèse portera l'empreinte du martyre : *Tota vita christiani hominis, si secundum Evangelium vivat, crux est atque martyrium,* dit saint Maxime en un sermon attribué souvent à saint Augustin (sermo 207). Elle les portera au don total d'eux-mêmes à Dieu le Père, par Jésus-Christ. Elle fera d'eux dans le désert ou au milieu du monde des imitateurs du Christ et ses athlètes.

Ainsi entendent spontanément l'ascèse, les continents et les vierges dont la chasteté reproduit en leur vie l'image de Dieu (1), les pénitents qui, dans les jeûnes et les abstinences comme dans les macérations volontaires, cherchent à faire mourir par l'esprit les œuvres du corps (2), les priants qui, soit en commun, soit en particulier, prolongent leurs oraisons pour obtenir la grâce divine, sans laquelle seraient vains les efforts de l'homme vers la perfection, les servants enfin qui, dans la société chrétienne, par les exercices d'une charité miséricordieuse, prodiguent leurs soins aux pauvres, aux orphelins et aux malades, membres souffrants du corps du Christ.

Cet ascétisme viril, généreux et fort dans sa spontanéité, s'inspirait de la charité. Il s'élève souvent, au cours des âges, jusqu'à l'héroïsme. Et sous l'influence d'hommes de Dieu, spécialement d'un saint François d'Assise, il fut, dans la chrétienté, un merveilleux ferment de rénovation spirituelle. Mais il n'était pas sans

Bollandiste, *Les passions des martyrs,* Bruxelles, 1921. — Viller, *Martyre et Perfection,* dans la *Revue d'Ascétisme et de Mystique,* 1925, pp. 6-13. — Pourrat, *Histoire de la spiritualité chrétienne,* Paris, 1918, t. I, ch. 2. — Martinez, *L'ascétisme pendant les trois premiers siècles,* Paris, 1913.

(1) Saint Cyprien, *De habitu virginum,* 22, Epistolae Clementis ad Virgines.

(2) Origène, *In Jeremiam,* Hom. XIX, 7.

danger... Il risquait des exagérations, il pouvait facilement dépasser les limites de l'orthodoxie. De fait, l'Encratisme et le Montanisme, vers la fin du premier siècle, plus tard la Gnose et les nombreuses sectes du Moyen-Age, celle des Béghards et des Illuminés, bien d'autres encore déformèrent l'ascétisme chrétien. Grâce à son Magistère vivant et à ses Docteurs, l'Église catholique en maintint la tradition authentique. Ce qui en résulta se présente avec une cohérence et une profondeur, une harmonie de lignes et une valeur religieuse qui méritent l'attention du philosophe comme de l'historien.

L'ascétisme réfléchi

Pour en fixer, au moins sommairement, les traits distinctifs, nous nous proposons de mettre en lumière : 1) L'orientation que l'ascétisme chrétien donne à l'effort vertueux de l'homme; 2) les éléments qu'il intègre; 3) les pratiques qu'il consacre; 4) la vie religieuse qu'il instaure.

1. — Son orientation

C'est vers la Sagesse, notait déjà saint Augustin (*De Trinitate*, l. XIV, c. XV, XVI, XVII), que l'ascétisme chrétien oriente l'effort vertueux de l'homme. Car la Sagesse, pour qui se laisse éclairer des lumières de l'Évangile, c'est la perfection de la charité. Elle consiste dans une connaissance et un amour de Dieu, qui, faisant adhérer la volonté humaine à la volonté divine, restaure dans l'âme l'image de son Créateur et Père :

A. *Au point de départ de l'ascension de l'âme vers la perfection, il y a trois choses :*

a) *Une foi :* car il ne saurait être question de chercher l'union avec Dieu si l'on n'y croit pas. « Il faut, dit saint Paul, que ceux qui veulent s'approcher de

Dieu commencent par croire, parce que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu » (Hebr., II, 6).

A plus forte raison est-il impossible de parvenir à l'intimité à laquelle sont conviés ses enfants d'adoption : « *ad filiorum ejus consortium* » (Concil. Tridentinum, sess. VI, c. VIII; Denz., 801).

Aussi les maîtres spirituels du catholicisme insistent-ils sur la nécessité de développer la foi dans l'âme qui débute sur le chemin de la perfection (1).

b) *Le sentiment d'une indigence* est non moins nécessaire que la foi. Il se développe dans l'homme qui a compris, d'une part, sa condition native de créature et, d'autre part, celle de pécheur, à laquelle il a été réduit par sa faute, et qui a pour résultat non seulement de déformer en lui l'image de Dieu, mais encore d'y substituer parfois ce que saint Augustin et saint Bernard appelleront une image de bête : « imago pecudis ».

c) *Le désir d'un mieux-être* doit corriger ce que ce sentiment aurait de décourageant. Il est exigé sous le nom de « *conversio morum* » par le grand législateur monastique, saint Benoît, du voyageur spirituel qui frappe à la porte de cette « école du service divin » qu'est un monastère. (Prologue de la règle bénédictine.) Il est supposé par saint Ignace de Loyola, au début de ses *Exercices spirituels*, destinés à aider l'âme « à se défaire de ses affections déréglées et, après s'en être défait, à chercher et à trouver la volonté de Dieu dans le règlement de sa vie en vue de son salut » (Annot. I, et voir Annot. 18, 20).

De cet état d'âme, que la direction ascétique a tout d'abord pour objectif de créer, avec la grâce divine, on trouve un exemple dans les *Soliloques* de saint Augus-

(1) « Est aliquid primum in virtutibus directe per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem » (IIª IIæ, q. 161, a. 5, ad 2). — Lallemant, S. J., *Doctrine spirituelle.*

tin, écrits dans le cadre champêtre de la villa de Cassiacum, vers l'an 386, au moment de sa conversion (I Sol., I, 2).

B) *Les étapes* que l'âme doit alors parcourir sont *celles d'une rénovation intérieure.*

a) Cette rénovation est *surnaturelle.* Car pour « revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité » (Ephes., IV, 24), il faut renaître dans le Christ par la vertu de l'Esprit-Saint (Col., III, 9-12), dont la grâce prévient les efforts de l'homme (Concile Arausicanum, II, c. IV, 15 ; Denz., 177), encore qu'elle appelle sa libre collaboration.

b) Elle est *spirituelle.* Car c'est dans l'esprit, entendons dans la volonté et l'intelligence de l'homme, qu'elle doit s'accomplir, puisque c'est par l'esprit que l'homme a été fait image et ressemblance de Dieu (Rom., XII, 2).

c) Elle est *progressive.* Cela de deux manières principales:

a') *D'abord en raison des « pas »* qu'il convient de faire, ou, selon une formule en usage dans la littérature ascétique, des voies dans lesquelles il convient de passer.

1. *Purification.* — Il s'agit pour l'âme de se purifier de ses péchés et des habitudes désordonnées que les péchés souvent répétés entraînent. Elle y tend, aidée de la grâce divine qu'appelle sa prière, par une pénitence qu'inspire l'amour du Christ, mort sur la croix pour les péchés du monde.

Ce n'est pas à l'*apateia* stoïcienne que doit aboutir cette purification, mais à une paix intérieure, dans laquelle l'orthodoxie chrétienne, repoussant les interprétations de Pélage, a vu moins une conquête de l'homme qu'un don de Dieu (1).

(1) Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. I, p. 272. — Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens,* Paris, 1930. — De Gui-

2. *Illumination.* — Il s'agit pour l'âme d'adhérer intimement au Christ, son Maître, son Modèle, son Sauveur, afin qu'en l'imitant et en s'appropriant ses sentiments, elle revive en quelque sorte ses mystères et réalise ainsi, selon la mesure de grâce qui lui est départie, la perfection morale dont le Christ présente l'éternel exemplaire. Car celui qui le suit ne marche plus dans les ténèbres (Joan., VIII, 12, Act., XXVI, 18, I Thess., V, 4, I Petr., II, 9).

3. *Transformation.* — Il s'agit enfin pour l'âme de collaborer, en faisant l'apprentissage de la charité, à l'action transformante de l'Esprit qui habite en elle, jusqu'à ce que Dieu puisse reconnaître dans le disciple fidèle du Christ l'image du Fils bien-aimé en qui il a mis toutes ses complaisances (Matth., III, 17). Car Dieu ne peut s'aimer soi-même sans aimer ce qui, par mode d'image, devient un autre lui-même (1).

b') C'est aussi en raison des *dispositions spirituelles*, dans lesquelles il s'applique à maintenir l'âme chrétienne, que l'ascétisme marque d'un caractère progressif la rénovation intérieure. Ces dispositions se ramènent, d'après saint Benoît, à l'humilité, dont il distingue douze degrés (Regula, *c.* VII), et aussi d'après saint Ignace, qui, supposant la notion que le Docteur Angélique propose de cette vertu, quand il la ramène à une soumission à Dieu (IIª IIªᵉ, q. 161, a. 3), « humilitas praecipue importat subjectionem hominis ad Deum », synthétise sa pratique en trois degrés.

d) La rénovation de l'âme doit être *christiforme*. Car

bert, *Documenta Ecclesiastica christianae Perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931.

(1) Saint Bernard (*De diligendo Deo*, X, 27-28) a développé ces idées dans des textes importants, que l'on trouvera dans Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, pp. 130 sq.; voir aussi Butler, *Western Mysticism*. Le grand docteur, saint Jean de la Croix, a développé magnifiquement cette doctrine, notamment dans son *Cantique spirituel*.

nul ne peut venir au Père qui ne passe par la voie qu'est le Christ (Joan., XIV, 6). De là l'importance qu'a dans l'ascétisme chrétien l'intelligence, l'amour, voire la passion de l'humanité du Christ, et par suite la contemplation de la vie terrestre du Sauveur, l'effort continu pour entrer dans la pensée du divin Maître et se revêtir de son esprit en vue de cette union divine qui est l'incoercible aspiration des enfants de Dieu (1).

2. — Les éléments intégrés par l'ascétisme chrétien

Il en est qui lui sont propres, et d'autres qu'il possède en commun avec des ascèses, même bien éloignés de son idéal.

A. *Éléments communs.* — C'est l'effort de la volonté disciplinant ses tendances. C'est celui de la vie qui, au moment même où elle paraît sacrifier son énergie et la mortifier, la répare et l'amplifie. Impossible à l'homme de maintenir en son âme l'équilibre intérieur, condition de sa force morale, s'il ne mortifie point ses impressions et ne règle selon une loi de raison les mouvements anarchiques de sa sensibilité.

Psychologues et médecins le proclament. Mais l'ascétisme qu'ils préconisent s'identifie pratiquement avec le gouvernement de soi-même. Ne nous étonnons pas d'en voir utiliser les données par les ascètes chrétiens. La grâce ne supprime pas la nature (2).

B. *Éléments propres.* — Ce sont ceux que détermine la conception qu'un chrétien se fait du monde. Et ils le servent, dans son effort vertueux, tantôt par leur opposition, tantôt par leur collaboration.

(1) Vernet, *La spiritualité médiévale*, IIe p., ch. III, « La montée vers Dieu par le Christ », p. 118, Paris, 1929.

(2) Antonin Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*, 3 vol., Perrin, Paris, 1921. — Courberive, *Pour être maître chez soi*, Paris, Spes, 1935. — Lindworsky, *Die Psychology der Askese*, Freiburg, 1935.

a) *Éléments d'opposition.*

1. *Il y a d'abord la nature déchue.* Car c'est un dogme chrétien que celui du péché originel, dont une des conséquences a été de rendre plus lourd le poids de la chair, qui incline l'homme aux œuvres de chair (Gal., v, 19). De là la nécessité de la mortification. Saint Paul l'inculque déjà : *mortificate membra vestra quae sunt super terram* (Col., III, 5). Il la pratique (I Cor., IX, 24-27). Il subordonne à cette mortification le triomphe de l'esprit (Rom., VIII, 12-13).

L'ascétisme chrétien se place ici entre deux excès : celui du pessimisme, qui exagère la déchéance humaine, et celui de l'optimisme, qui la minimise. Aussi sa conception de la mortification est-elle celle d'un exercice essentiellement vertueux, qui discipline les passions désordonnées de l'âme, de manière à écarter ce qui, dans l'amour de soi, s'oppose à l'amour de Dieu (1).

2. *Les esprits mauvais* désignés sous le nom de démons, et dont Satan est le chef, constituent aussi un élément important d'opposition. Sans doute les interventions de cette puissance hostile à l'homme ne sont-elles pas toujours aussi extraordinaires que dans la légende des Pères du désert.

Elles sont parfois cependant hors de conteste, et elles portent dans le langage de l'ascétisme le nom de tentations. Pour en écarter le péril, l'ascétisme propose des règles prudentielles, qui aident l'âme à discerner en elle-même le mouvement des esprits (2).

b) *Éléments de coopération.*

1. *Au premier rang, il y a Dieu lui-même*, qui, selon la doctrine chrétienne, prévient par sa grâce les efforts

(1) Augustin Baker, *Holy Wisdom, 2 Treatise : of the first instrument of perfection, viz, mortification*, pp. 196-224, London, 1876.

(2) Saint Ignace, *Exerc. spiritualia : Regulae ad discernendos spiritus.*

vertueux de l'homme, les éclaire par les enseignements du Christ, en qui l'ascète voit son Maître (Matth., XXIII, 8), et les perfectionne par le don de son Esprit sanctificateur (I Cor., XII, 11).

Voilà pourquoi une des recommandations les plus pressantes de l'ascétisme est la prière, qui implore le secours divin et interprète le désir qui jaillit du sentiment profond de l'indigence humaine et élève l'âme vers Dieu (IIª IIªᵉ, q. 83, a. 1). Elle appelle aussi l'intercession des amis de Dieu, que sont la Sainte Vierge Marie, les saints et les anges. Car une sorte de communion s'est établie du fait du baptême entre eux et l'âme chrétienne. Et celle-ci a le droit de ne pas se considérer comme une isolée au milieu de son combat spirituel le plus secret.

2. *Parmi les êtres créés* qui entourent l'ascète et qui constituent le milieu humain dans lequel il s'agit pour lui de se frayer le chemin de la perfection chrétienne, les uns paraissent devoir être un obstacle, les autres une aide. Or, ce n'est pas une des moindres caractéristiques de l'ascétisme chrétien que d'apprendre à l'homme de bonne volonté à les utiliser les uns et les autres et à reconnaître en eux tous, selon le plan divin du Créateur, des moyens d'atteindre sa fin (S. Ignace, *Fundamentum* : reliqua propter hominem).

De fait, ils lui rendent un double service :

Un service de croissance, dans la mesure où ils l'aident à être, à agir, à grandir, à développer en soi la vie. De même qu'il y a en nous des forces jaillies des profondeurs d'hérédités inconnues, qui ne dépendent pas de nous, ainsi s'entrecroisent, à la surface de notre vie, des hasards non moins mystérieux, qui déterminent en grande partie notre existence. Lorsque le jeu de ces causes est favorable au développement en nous de la vie supérieure, l'ascétisme chrétien en suggère l'utilisation confiante. Il fait voir, dans ces êtres, *des dons du Père,*

bien plus, Dieu lui-même présent par sa Providence à l'origine et au terme de cette croissance.

Un service d'épuration, quand, au lieu de faciliter en nous la vie, les êtres qui nous entourent paraissent la compromettre. Tantôt ces êtres sont en nous : tel le microbe qui tue le corps, ou la pensée mauvaise qui infecte l'esprit, tels encore ces défauts naturels, ces infériorités physiques ou morales, qui limitent dès notre naissance le champ de notre activité personnelle. Tantôt ces êtres sont hors de nous. Les uns affectent nos corps, comme l'accident brutal qui le blesse, ou la maladie qui en corrompt les cellules. Les autres touchent à notre personnalité même dont ils désaccordent ou désagrègent les éléments.

De toutes ces tyrannies intérieures aux formes multiples, la plus critique est celle qui, par une altération lente et essentielle, à laquelle il nous est impossible d'échapper, nous enlève d'instant en instant à nous-mêmes pour nous pousser vers la mort : résumé et consommation de tous nos affaissements.

L'ascétisme chrétien ne commande pas devant ces maux une attitude purement passive. La *résignation* dont elle fait une vertu n'est point capitulation, mais collaboration. Elle s'inspire d'une confiance en un Dieu Père, qui, ayant créé l'univers par bonté, entend faire servir à un bien supérieur les maux que la limitation même des créatures rend inévitables. Le chercheur de Dieu qu'est le chrétien, intégrera donc dans le plan divin tous ces maux, même la mort. Si tout pour lui n'est pas immédiatement bon, tout est susceptible de le devenir. « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. »

Tantôt l'échec subi dérivera son activité vers des objets ou un cadre plus favorables, bien que toujours situés dans le plan de la réussite humaine qu'il poursuivait. Tantôt la perte qui l'afflige le forcera à cher-

cher dans un domaine moins matériel, à l'abri des vers et de la rouille, la satisfaction de ses désirs frustrés.

L'histoire des Saints nous les montre renouvelés parfois et grandis par les épreuves qui paraissaient devoir les abattre pour toujours. Et il est même arrivé que la déchéance morale se soit changée en une merveilleuse réussite spirituelle. Les larmes d'un Augustin et de tant de pénitents commentent, à travers l'histoire, le dessein merveilleux d'une Providence, qui ne veut pas l'écrasement du pécheur mais sa conversion et son salut.

La mort elle-même, qui déconcerte la courte sagesse de l'homme charnel, devient pour l'ascète chrétien un facteur de cette union avec Dieu vers laquelle il aspire. Car s'il est vrai que toute union suppose qu'on émigre de soi et qu'on meure au moins partiellement en ceux que l'on aime, que dire de l'union d'une créature avec son Créateur ? La mort, qui est un agent de dissolution, se transformera dès lors en un facteur de vie supérieure. Elle opère au plus intime de notre être l'ouverture requise pour que sur nous fonde le feu divin. Elle annonce plénitude et unité en Dieu.

3. — Les pratiques consacrées par l'ascétisme chrétien

Elles paraissent se résumer dans les formes d'ailleurs multiples du *renoncement*. Car « le Christ disait à tous : si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix chaque jour et qu'il me suive. Celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi la sauvera. Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il se perd lui-même ou s'il est condamné » (Luc, IX, 23). Pour répondre, en effet, à l'appel de l'Évangile, il faut songer d'abord non à soi, à ses intérêts, à sa vie, mais au Christ. Et puisque le Royaume de Dieu est divine

justice et paix dans le Saint-Esprit (Rom., XIV, 17), il faut, pour y entrer, se libérer de tout ce qui s'oppose à cette justice et à cette paix. C'est ce que visera le renoncement. En le pratiquant, l'ascète chrétien, pareil au coureur dans le stade (Phil., III, 12), tendra sa vie « vers la palme où là-haut Dieu l'appelle dans le Christ Jésus ». Mais tantôt son renoncement sera nécessité de salut, tantôt simple condition de perfection. Dans le premier cas, il s'imposera à lui par un précepte. Car : *An nescitis quia iniqui regnum Dei non possidebunt? Nolite errare : neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles,... regnum Dei possidebunt* (I Cor., VI, 10). Dans le second cas, il se présentera comme un conseil, qui porte sur un moyen apte à mieux atteindre la fin que doit viser toute vie chrétienne, l'union au Christ dans la charité (1).

On pourrait donc étudier les pratiques ascétiques en distinguant celles qui sont de précepte et celles qui sont de conseil. Mais, du point de vue historique, il est préférable de considérer celles du chrétien qui sort du monde, et celles du chrétien qui s'insère dans le monde. Les unes et les autres, nonobstant leurs formes parfois antithétiques, manifestent une identité d'esprit, qui constitue pour l'observateur impartial ce que Newman appelle « un préjugé favorable à l'Église catholique ».

A. *Pratiques ascétiques du Chrétien qui sort du monde*

La fuite du monde a été dès les premiers siècles une pratique de l'ascèse chrétienne. Elle s'inspirait d'un double désir : celui de s'opposer aux mondanités du paganisme ambiant, et celui de s'assurer dans la solitude une plus grande intériorité.

Cette vie prit de bonne heure la forme cénobitique, et le monachisme devint le champ d'élection de l'ascèse. Sans doute, se trouve encore aujourd'hui, chez les

(1) Saint Thomas : « Consilia dantur de expedientibus ad finem », IIª IIæ, q. 108, a. 4.

Camaldules par exemple et les Chartreux, des survivances de l'anachorétisme, dont les déserts d'Égypte virent la splendeur. Plus ordinairement, c'est une vie commune que mènent moines et clercs qui, selon le mot de saint Augustin, cherchent ensemble dans la concorde leurs âmes et Dieu : *ut animas nostras et Deum simul concorditer inquiramus* (Sol. I, 12) : consigne de Cassiacum mise à la porte de son monastère.

La discrétion du Grand Patriarche de l'Occident, saint Benoît, n'a pas peu contribué à faire préférer aux prouesses pénitentielles, parfois inconsidérées, de l'individualisme religieux, l'ordre d'une communauté à laquelle présidait la loi d'amour et de charité. Saint Grégoire le Grand raconte que saint Benoît, ayant rencontré un ermite qui s'était enchaîné à un rocher, le blâma en disant : Si tu es le serviteur de Dieu, que la chaîne du Christ t'attache et non une chaîne de fer (Dialogues, II, 16).

L'ascétisme monastique, qu'inspire cet amour du Christ, offre à celui qui le pratique un triple avantage : celui d'une règle, d'un milieu, et d'un travail. Dans ce dernier, le moine est invité à voir moins une source de revenus qu'une occasion d'obéir à la loi divine et de pratiquer l'humilité. Ajoutons que, par cette pratique de l'ascétisme, le chrétien se dispose à accomplir d'une manière particulièrement efficace certaines fonctions sociales, comme celles de la prière ou de l'apostolat.

Tout observateur impartial de ces pratiques ascétiques doit reconnaître dans la grande variété de leurs formes un signe de la liberté chrétienne. Et s'il veut caractériser ceux qui s'y livrent, il les désignera non comme des faibles qui craignent le danger, ni comme des misanthropes qui détestent les hommes, mais comme des lutteurs qui, dans les combats de l'esprit, montrent la force de leur âme. Le courage, ἡ προθυμία, est dans le cloître la vertu de l'ascète chrétien.

B. *Pratiques ascétiques du Chrétien s'insérant dans le monde*

Ce serait se contenter d'une vue superficielle des choses que d'identifier, comme le fait l'écrivain russe Zarin, l'ascétisme avec le monachisme. Il y eut de tout temps des ascètes chrétiens dans le monde : tels Paulin de Nole, Pammachius, Prudence après sa conversion, les correspondants de saint Jérôme, etc... « La couronne, écrivait au VI^e^ siècle Cassiodore, n'est pas seulement pour le combat sanglant du martyre, ou pour la virginité du corps; elle est pour tous ceux qui, avec le secours de Dieu, triomphent des défauts de leurs corps et ont une foi saine. » (P. L., LXX, 1147.)

On peut distinguer *deux tendances principales* dans les pratiques ascétiques des chrétiens vivant dans le monde. L'une les porte à imiter les moines, en adaptant aux conditions d'une existence séculière les règlements du cloître. Telle est la tendance dont témoigne par exemple saint Antonin de Florence, au XIV^e^ siècle, dans ses lettres de direction. Telle est aussi, assez généralement, celle des Tiers-Ordres.

L'autre les incline vers des formes de vie plus autonomes. Saint François de Sales en est un des plus célèbres représentants, dans son livre intitulé : *Introduction à la vie dévote*. « Non, écrit-il, non, Philothée, la dévotion ne gaste rien quand elle est vraye, ains elle perfectionne tout... C'est une erreur, ains une hérésie de vouloir bannir la vie dévote de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour des princes, du mesnage des gens mariés » (*op. cit.*, P. I, ch. III, édit. d'Annecy, p. 20, 1893). Le Docteur de l'Église qui parlait ainsi n'était point un novateur. Avant lui, un saint Jean Chrysostome, un Gerson, un saint Vincent Ferrier, avaient enseigné aux laïcs un ascétisme approprié à leur condition.

Plus tard, saint Alphonse de Liguori, un P. Faber représenteront, avec beaucoup d'autres de divers pays, cette même tendance.

Ce qui caractérise les pratiques ascétiques du chrétien vivant dans le monde, c'est l'effort qu'elles soutiennent en vue de réaliser la perfection évangélique par et dans les devoirs d'état, familiaux, professionnels, sociaux ou civiques. Elles impliquent donc un renoncement à tout ce qui risquerait de compromettre les valeurs spirituelles et une discipline intérieure pour substituer aux oppositions de la religion et de la vie leur harmonie féconde. De là l'importance, pour les laïcs, d'établir en leur existence un rythme régulateur entre la prière et l'action.

C'est pourquoi, de nos jours, où un renouveau de vie intérieure se constate dans les milieux laïcs, qu'il s'agisse d'intellectuels ou d'ouvriers, l'Église recommande à ses fils la pratique des Exercices spirituels, spécialement faits selon la méthode de saint Ignace. Car, ces exercices, déclare le Pape Pie XI dans son Encyclique *Mens nostra*, « peuvent s'adapter aux personnes de toute classe et de tout état ». Et le Souverain Pontife ajoute : « La parfaite connexion des parties, l'ordre merveilleux de clarté suivant lequel s'y enchaînent les vérités proposées à notre méditation, enfin les enseignements spirituels qui, après avoir aidé les hommes à secouer le joug du péché et à guérir leurs misères morales, les conduisent aux plus hauts sommets de l'oraison et de l'amour divin par la voie sûre de l'abnégation et de la victoire sur leurs passions, sans nul doute, tous ces avantages sont de nature à expliquer surabondamment le caractère efficace et la puissance de la méthode ignatienne et constituent pour les *Exercices* la meilleure des recommandations (1). »

(1) Encyclique *Mens nostra* du 29 décembre 1929. Voir ce docu-

4. — La vie religieuse que l'ascèse chrétienne instaure

A. *Ce n'est pas une vie religieuse nécessairement opposée à la culture humaine.*

Ceux qui le prétendent se font de l'ascétisme chrétien une caricature.

Ils voient en lui, avec Séailles (*Les affirmations de la conscience moderne*, p. 91, 3e édit., Paris) : « une anticipation de la mort par la violence faite à la nature qui s'identifie avec le péché » avec Guéhenno, un épicuréisme déguisé, cachant mal la sensualité et l'orgueil du chrétien qui ne s'évaderait hors de sa condition terrestre que pour mieux jouir dans l'au-delà de ses rêves; avec Nietzsche, une capitulation de la faiblesse devant l'audace héroïque des puissants et des forts, seuls dignes d'être conducteurs d'hommes et maîtres du monde.

En réalité, l'exposé que nous venons de faire de l'ascétisme suffirait à réduire à néant ces calomnies.

Constatons, en outre, que la vie religieuse instaurée par l'ascétisme chrétien, bien loin de s'opposer à la culture humaine, la favorise, et cela de deux manières, en la purifiant et en la vivifiant.

a) *Elle purifie la culture humaine* en écartant d'elle, grâce aux disciplines morales qu'elle impose, ce qui tendrait à la matérialiser, comme l'idolâtrie de l'argent ou de la chair, et ce qui pourrait altérer ses éléments spirituels, en les mutilant ou en les profanant. L'ascète chrétien ne sera point de ceux, en effet, qui confisquent au profit de leur groupe, de leur classe, de leur nation ou de leur race la culture humaine, non plus que de ceux qui la rabaissent au niveau d'un objet de luxe bour-

ment et ceux qui se rapportent aux Exercices dans *Cathedra Petri*, Exercices spirituels, Textes pontificaux, annotés par Alb. Valensin, Desclée, 1935.

geois : littérature de gens oisifs, esthétique d'initiés. Car il se soumet librement à des disciplines morales. Et, au milieu du conflit des intérêts, il prend le parti de l'esprit.

b) Sa vie religieuse, d'autre part, *vivifie la culture humaine* par les forces radio-actives dont elle la pénètre. Car elle est *sagesse*, qui hiérarchise les valeurs ; *pureté*, qui réprime la tyrannie des appétits et repousse la superstition des fétiches; *charité*, qui associe les humbles et les petits à l'élévation des élites; *religion*, enfin, qui, empêchant la culture humaine de se dissiper dans la recherche vaporeuse de l'irrationnel et de l'inconscient, ces formes dégradées de la nostalgie de Dieu, la rend au contraire capable de trouver dans la foi monothéiste le secret de son incoercible espérance en l'avenir qu'illuminent les divines promesses du Christ éternel.

B. *C'est une vie religieuse essentiellement élevante et divinisante qu'instaure l'ascétisme chrétien.*

Cette vie religieuse fortifie les dispositions morales les plus favorables au développement des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, qui unissent directement l'homme à Dieu. Bien plus, elle tire de la charité son inspiration, et elle trouve dans la charité sa plénitude. Aussi, loin de s'achever en une simple maîtrise de nous-même, tend-elle, par son théocentrisme foncier, à nous faire nous dépasser pour nous soumettre à Dieu, lui rendre le culte d'adoration qui est dû au Créateur et répondre aux avances de son amour de Père par le service d'un filial amour. Car il ne suffit pas d'invoquer Dieu pour être digne d'entrer dans le royaume, il faut encore accomplir sa volonté sainte. *Non omnis qui dicit mihi : Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum ; sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum* (Matt., VII, 21 ; voir aussi Rom., II, 13; Jac., I, 22).

a) Même *dans ses méthodes négatives*, l'ascétisme chrétien tend à ce résultat. Car le renoncement qu'il impose ne vise pas seulement à établir dans l'âme un équilibre, mais à provoquer en elle un élan, en sorte qu'elle puisse se porter librement vers ce qui la rapproche de Dieu : *unice desiderando et eligendo ea quae magis conducunt ad finem* (S. Ignace de Loyola).

b) En tant que *ses méthodes sont positives*, l'ascétisme chrétien accentue encore son orientation vers la perfection de l'amour divin. Car c'est sous l'influence de cet amour qu'il discipline l'activité morale, jusque pendant la prière, et prépare cette assimilation à la vie divine qui a pour effet de restaurer, dans la créature déchue qu'est l'homme, l'image et la ressemblance de Dieu.

Conclusion : *L'ascétisme chrétien facteur de civilisation.*

Il résulte de l'exposé précédent que l'ascétisme, tel que le conçoit la religion chrétienne, peut contribuer très efficacement à élever l'humanité à un degré supérieur de civilisation. Il libère l'homme de la servitude des puissances de chair et d'or. Il assure en lui la primauté de l'esprit. Il lui fait même porter jusque parmi les choses qui l'entourent « l'ordre, la mesure, la fécondité et la loi » (Paul Claudel).

Dès lors, la personne humaine prend une grandeur qui la met infiniment au-dessus de la matière. Elle ne peut plus être un outil, ni une marchandise, ni un jouet. Elle s'affirme sujet de droit, agent responsable de ses actes, vivant reflet de la majesté de Dieu. Entre les hommes, en qui l'ascétisme chrétien modérerait ainsi les appétits de la nature, pour affranchir l'esprit, les liens de société seraient plus fraternels, les institutions s'im-

prégneraient de plus d'humanité, les sacrifices obtiendraient plus spontanément les consentements volontaires qu'appelle le bien commun. Une civilisation s'élèverait, digne de ce nom : car elle serait la civilisation de la charité.

ALBERT VALENSIN, S. J.

Bibliographie

1. Ouvrages d'ensemble permettant une première initiation à l'ascétisme chrétien : De Smedt, *Notre vie spirituelle*, 2 vol., Bruxelles, 1922. — Schriijvers, *Les principes de la vie spirituelle*, Bruxelles, 1922. — Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 2 vol., Paris, 1935. — Rodriguez, *Ejercicio de perfeccion y virtudes cristianas*, Sevilla, 1609, traduction dans presque toutes les langues. — Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, édit. d'Annecy, 1893. — Scupoli, *Il combattimento spirituale*, Milano, 1857. — Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1924.

2. Du point de vue scientifique, à signaler : Le Gaudier, *De perfectione vitae spiritualis*, 3 vol., Paris, 1856, réédité récemment par Marietti, Torino. — Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol., Paris. — Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg, 1932. — Saint Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, *La Nuit obscure*, et surtout : *Le Cantique spirituel*.

3. Sur l'histoire de l'ascétisme : Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris, 1934. — Viller, *La spiritualité des premiers siècles*, Paris, 1930. — Butler, *Western Mysticism*, 2 édit., London, 1927. — Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1928.

La conversion de saint Augustin

I. — L'unité intime des « Confessions »

Les treize livres des *Confessions* se groupent, sans aucun doute, en trois parties distinctes :

Les livres I à IX confessent Dieu dans le récit et dans l'interprétation de la vie passée de saint Augustin jusqu'à l'époque même où il les rédige. Le livre X laisse entrevoir une coupe de la vie actuelle, du cœur de celui qui confesse Dieu. Les livres XI, XII et XIII confessent Dieu en interprétant le premier verset de la Genèse : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre. »

Cette dernière partie prolonge la deuxième en ce sens que saint Augustin veut donner ici un témoignage de l'état de son intelligence méditative, comme il a donné, dans le livre X, un témoignage de l'état de son cœur. Cette méditation finale a pour objet le texte de l'Écriture sainte, infiniment riche en sens et en profondeur. Par une discrète humilité qu'on voudrait dire raffinée, si dans la vraie humilité il n'y avait pas toujours je ne sais quoi de simple et de naturel, cette interprétation ne va pas au-delà de ce verset de la Genèse. Elle n'en contient pas moins toute une théologie et les bases d'une philosophie existentielle, surtout dans les analyses profondes de la mémoire et du temps.

On s'est souvent demandé où se trouvait l'unité de ces

trois parties et surtout quel lien pouvait bien rattacher la troisième aux deux précédentes. Les *Confessions* mêmes semblent nous donner une indication à ce sujet dans le chapitre XX du livre IX.

Il y a, dit Augustin dans ce chapitre, trois puissances dans la conscience humaine : *Memoria, contuitus, exspectatio.* Ce sont les trois puissances qui permettent à l'esprit de se re-présenter, de se rendre présent quelque chose. La *memoria* constitue le *praesens de praeteritis*, la présence du passé; le *contuitus*, le *praesens de praesentibus*, la présence du présent ; et la *exspectatio*, le *praesens de futuris*, la présence des choses à venir (1).

A cette *trinité* d'opérations correspond intimement la trinité de puissances : *Memoria — Intellectus — Voluntas*, et nous savons par le livre *De Trinitate* qu'analogiquement le passé, re-présenté dans la mémoire, signifie, pour Augustin, le Père ; le présent, constitué par l'intellect, le Fils, et les choses à venir, vers lesquelles se meut notre volonté qui est essentiellement amour, le Saint-Esprit (2). Le Père est depuis toujours, et précède tout; le Fils, en tant que Logos, est toujours présent au monde, et le Saint-Esprit vient à tout instant de notre temps terrestre. Mais ne suivons pas ici ces spéculations d'ordre symbolique, si fascinantes qu'elles soient. Une chose me paraît évidente : les neuf premiers livres des *Confessions* pourraient être intitulés *Memoria*, le dixième *Contuitus*, et la dernière partie *Exspectatio*, attente dont le contenu médité ne saurait être que le Dieu révélé par les Écritures, et surtout l'éternité, dont le concept domine, en effet, ces trois derniers livres des *Confessions*. Si, dans un instant de sa vie temporelle, Augustin voulait présenter tout ce qu'il pouvait rendre présent dans ce même instant de l'esprit, cette tripartition était une nécessité. Les *Confessions* donneraient ainsi la somme

(1) Cf. Lib. XI.
(2) Cf., par exemple, *De Trinitate*, XV, 21; X, 11.

de la spiritualité d'un instant, au sens qualitatif de ce mot.

Enfin, l'unité du livre se réalise de la façon la plus profonde dans l'acte même dont il témoigne. L'unité suprême des *Confessions* est dans la confession. Augustin pourrait parler de n'importe quoi sans détruire cette unité, s'il en parlait dans le même esprit. On peut louer Dieu en toute chose, et les grands thèmes antithétiques qui, en revenant toujours selon un certain rythme, constituent la composition de l'œuvre, — indignité de l'homme et charité de Dieu, misère de l'homme sans Dieu et béatitude effectuée par la présence de Dieu dans l'homme, — sont à la base d'une interprétation si générale de la vie et du monde qu'ils peuvent retentir au contact de n'importe quelle chose ou idée. Ce qui laisse à l'esprit de l'auteur une certaine liberté dans le choix des thèmes. Il peut les varier et les ordonner à son gré sans craindre de rompre l'unité. Procédé qui présente un avantage formel énorme, comparé aux règles d'un traité de théologie ou de philosophie, strictement méthodique et doctrinal. Ce dernier diffère du tout au tout d'une composition d'art : ce ne serait qu'un hasard heureux si la nécessité logique de l'exposé coïncidait avec la nécessité artistique de la ronde des thèmes. Dans les *Confessions*, ce rythme musical et sentimental peut s'accomplir avec grande sûreté et sans aucune contrainte. C'est, je crois, le sentiment de cette liberté heureuse qui participe à la liberté de Dieu, glorifiée dans ce livre, qui agit par sa puissance sur le lecteur. Si donc l'unité fondamentale de l'ouvrage a échappé souvent, non pas au sentiment des lecteurs, mais à la réflexion des savants, c'est qu'elle ne consiste nullement dans le choix des thèmes. Qu'Augustin interprète le premier verset de la Bible ou n'importe quel autre, qu'il parle du cirque des Romains ou du désert des anachorètes — à travers toutes ces choses, c'est toujours la même fonction qui s'accomplit : la *confession*. Une composition très libre et parfaitement

nécessaire exprime ici, sous des formes multiples, une très grande unité. Sous ce rapport, le livre est comparable à la *Divine Comédie* de Dante. Mais pour se rendre compte de cette unité il faut y pénétrer, il faut, dans une certaine mesure, participer à l'acte de la confession. Voilà la difficulté. La compréhension à laquelle il faut atteindre devra davantage être d'ordre religieux, plutôt que purement intellectuel. Le savant le plus cultivé peut fort bien en être incapable, alors que des esprits très simples peuvent la réaliser d'emblée. Cela suppose un état d'âme exactement opposé à certaine mentalité régnante.

II. — L'unité dramatique du livre

Nous vivons à l'époque de la « rébelion de las masas ». Jamais l'individu n'a été plus que de nos jours réduit à l'uniformité par la masse uniforme, jamais il n'a autant souffert du fait qu'il ne peut être pour rien dans la formation de son propre avenir. L'homme sans Dieu et sans une foi absolue se trouve emporté par les fluctuations fatales des mouvements de masses. Un des symptômes de cet état de choses est le besoin de retrouver un certain sentiment d'individualité et d'activité libre en s'identifiant à un « grand homme ». Si l'on n'a pas la réalité, on a du moins l'illusion; on est esclave, mais on se met par imagination à la place de son maître et on se réjouit dans un état de *delectatio morosa*.

Pour satisfaire à ce besoin des masses, la littérature, ou plutôt quelques auteurs, vraiment de leur époque et la comprenant bien, ont inventé un nouveau genre littéraire, peut-être le seul nouveau genre littéraire que notre temps ait produit, et sans aucun doute le genre auquel appartiennent nombre d'ouvrages les plus lus dans le monde entier, parmi lesquels certains ne sont pas sans mérite artistique. Je parle de la biographie romancée,

je parle de E. Ludwig, de Stephan Zweig, d'André Maurois et d'une foule d'autres auteurs. Tout le monde écrit, tout le monde lit des biographies, et il y en a d'excellentes comme de très mauvaises. Saint Augustin nomme l'humanité : *Curiosum genus ad cognoscendum vitam alienam, desidiosum ad corrigendum suam* (x, 3). Jamais, peut-être, cela ne fut aussi vrai qu'aujourd'hui. Ce nouveau genre a également envahi le reportage et le film. Chaque « grand homme » a sa biographie romancée. Chaque célébrité, qu'il s'agisse d'un boxeur, d'une star de cinéma, d'un chef d'État ou simplement d'un escroc. Le mélange de réalité et d'illusion constitue la séduction comme le danger spécifique du genre. On peut prendre tout détail pour vrai et réellement vécu par le héros, puisque l'auteur nous laisse entrevoir qu'il n'a rien inventé. C'est là une différence qui distingue le nouveau genre du vieux roman historique à la Walter Scott, genre romantique plaisant et inoffensif. Les faits que l'on relate peuvent être exacts en effet, mais l'ensemble d'une telle biographie nous donne non pas l'homme, mais le « grand homme ». Elle cache ainsi cette vérité essentielle qu'aucun homme n'étant grand par lui-même, le but suprême de l'homme n'est pas la grandeur mondaine, mais la sainteté. Et ce n'est qu'en raison de l'intensité du besoin d'illusion que se vendent les innombrables exemplaires de ces livres et de ces articles de journaux.

Je parle ici de ces choses, parce qu'il importe, pour mon introduction aux *Confessions*, de prévenir l'état d'âme exactement opposé à celui qu'il convient d'avoir pour entrer dans ce livre : l'état de curiosité, provenant du besoin de s'identifier à n'importe qui en se divertissant, état particulier au lecteur moderne qui est avant tout lecteur de journaux et de biographies romancées. Celui-ci a besoin de croire à la réalité extérieure de ce qu'il a lu, et le meilleur roman ne le contenterait pas tout à fait. Il éprouve en même temps le besoin d'oublier

sa réalité propre et la réalité de ses semblables, auxquels il substitue les grands hommes. Il est donc tout à la fois extrêmement matérialiste et extrêmement fantaisiste, puisqu'il ne veut croire qu'à des faits et cependant ne veut retenir de ces faits que l'impression d'un fantasme. Si donc un de ces paresseux d'esprit qui sont toujours à la page vous demandent ce que c'est que les *Confessions*, répondez-lui : « Le contraire d'un reportage ou d'une biographie romancée. » C'est la définition la plus exacte.

Saint Augustin demande au lecteur qu'il entre avec lui dans sa solitude, qu'il se reconnaisse en lui, non pas dans une grandeur fictive, mais dans une misère réelle. Il ne veut pas lui donner l'oubli de ses maux, mais la guérison. Il faut donc, ou bien faire l'effort d'une certaine imitation ou répétition, ou bien renoncer à entrer au centre de l'œuvre qui nous occupe. On ne doit pas craindre le travail de cette imitation qui nous met en communication avec un esprit d'une sincérité de cet ordre. La compréhension de livres aussi profondément humains et vivants se réalise toujours dans un acte de notre existence personnelle qui, dans cette communauté de vie avec l'auteur, contribue à nous transformer profondément.

J'ai parlé de l'unité intime des *Confessions* constituée par l'acte créateur, et de l'unité de composition artistique qui ressemble à l'unité d'une fugue de Bach. Nous arrivons maintenant à la recherche d'une troisième unité que j'appellerai *unité dramatique* ou *unité d'action*.

Herder, dans son essai sur Shakespeare, dit très justement que, parmi les trois unités des anciens, il n'y a que l'unité d'action qui compte vraiment. Les unités de temps et de lieu n'appartiennent qu'aux conditions extérieures du drame grec, l'unité d'action en est l'âme même. G. Papini, avec raison, a vu dans les *Confessions* un drame à deux personnes : L'homme et Dieu. Aussi n'est-ce pas un hasard que les *Confessions* aient été dramatisées et représentées sur la scène, surtout au XVI[e] et

au XVII[e] siècle. Je dirais volontiers que les *Confessions* sont une *action en prose*, sans oublier qu'elles sont aussi un poème.

L'unité dramatique d'action, ici comme toujours, me semble être, de par son essence, une *unité de péripétie*. Chaque unité réelle se constitue par un centre. L'unité de la confession a son centre dans le centre même de la personne humaine, lequel est en Dieu. Aussi devons-nous parler ici, au plein sens du mot, de *théocentrisme*. L'unité de composition artistique trouve donc son centre dans le cœur du lecteur, qui parvient, en se conformant à l'inspiration du livre, à l'état d'âme correspondant à l'œuvre, et, dans notre cas, à l'humilité et à l'amour de Dieu.

La péripétie, comme centre spirituel de l'action, doit être toujours présente en elle. Au début, tout doit la préparer dans l'action elle-même comme dans l'esprit du lecteur ou du spectateur; au milieu, elle doit intervenir de façon décisive, et tout doit, à la fin, dériver d'elle. C'est toujours elle et rien qu'elle qui doit nous retenir. En quelle œuvre cette unité serait-elle réalisée de façon plus complète et plus naturelle, réalisée, j'entends aussi, de façon plus clairement consciente, que dans les *Confessions* ?

La péripétie des *Confessions*, c'est la rencontre de Dieu, dans l'événement de la conversion racontée à la fin du huitième livre; mais tout ce qui précède, depuis le récit et l'interprétation de la première enfance, prépare cette péripétie, expose d'une part sa nécessité par l'interprétation des péchés, montre d'autre part sa possibilité et sa vraisemblance qui va s'augmentant toujours dans la louange des dons de Dieu, en commençant par la création de l'homme. — Ainsi la Providence divine conduit Augustin vers un but caché, par des chemins qu'il ne comprendra que dans toute la lumière de l'événement définitif. C'est la conversion qui donnera son vrai sens à tout ce qui l'a précédée dans sa vie.

La péripétie intérieure, encore qu'elle soit si attendue en raison d'une préparation si longue et si difficile, surgit enfin *dans un instant*, instant que la conversion elle-même constitue parce qu'elle est *une présence*. C'est un seul instant, c'est un seul présent, ce qui ne veut pas dire que l'événement est arrivé de façon subite. Il ne s'agit pas du coup de foudre comme dans la conversion de saint Paul. Saint Paul prend le chemin de Damas pour aller persécuter les chrétiens. Saint Augustin, lui, est déjà chrétien par conviction théorique et par intention morale, il n'y a que la force de décision et de réalisation qui lui manquent encore pour commencer une vie chrétienne : cette décision crée l'instant dramatique de toute la péripétie.

III. — Le dénouement

Or, ce sera un livre, ce sera le Livre qui parlera au plus grand écrivain de la chrétienté. Saint Augustin est attiré par un livre ; les mages par une étoile ; saint Paul « par la foudre », dit Hello. Cet homme dont la structure mentale fut déterminée par la découverte de l'Hortensius, puis par les *Academica* de Cicéron, enfin par les néo-platoniciens et l'œuvre de Marius Victorinus, cet homme nourri de livres subira sa transformation définitive en ouvrant le livre des livres. Vous avez deviné que je vais parler maintenant de l'événement et de l'instant célèbre vécu dans le jardin de Milan. Augustin s'y promène, comme si souvent, tout en larmes, le cœur contrit, pressentant déjà sa vocation et ne pouvant encore la suivre, croyant déjà théoriquement, mais encore incapable d'aimer Dieu et d' « adhérer » à lui de tout son cœur. C'est alors qu'il entend chanter la voix enfantine : *Tolle, lege ; tolle, lege*. Est-ce là un refrain en usage dans quelque jeu d'enfants ? se demande-t-il. Mais bientôt il prend cette voix pour un

signe qu'il interprète d'après une anecdote tout analogue racontée dans la vie de saint Antoine. Voulant donner libre cours à la grâce qu'il attend, il ouvre la Bible qu'il avait laissée de l'autre côté du jardin. Et aussitôt, il tombe sur le texte de saint Paul : *Non in comissationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione : sed induite dominum Jesum Christum, et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis.* Et suivent immédiatement les phrases qui nous font découvrir l'axe de la vie tout entière de l'œuvre et de son auteur. Ces phrases reproduisent de la manière la plus sobre l'événement que constitue la grande décision d'Augustin : *Nec ultra volui legere ; nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae difugerunt* (1) (VIII, 12).

Qui suit pas à pas ce récit dramatique ne peut douter que les événements ne se soient présentés comme les a retrouvés et retracés devant Dieu celui même qui les a vécus. Il n'y a pas, dans ce récrit, trace de « superstition », mais il y a du miraculeux et du surnaturel au sens le plus sublime, le plus spirituel et le plus théologal de ces notions. Sur la provenance humaine ou angélique de la voix enfantine, Augustin laisse à chacun la pleine liberté de penser ce qu'il veut. L'important, pour juger des causes morales, ce sont leurs effets : la valeur d'un motif consiste essentiellement, pour notre jugement objectif, dans les faits vivants qu'il a engendrés. Libre à chacun de prendre pour un hasard ou une hallucination la voix qui décida du sort d'Augustin. Je ne vous cacherai pas cependant mon sentiment personnel.

A Bonn, comme à Paris, assis à ma fenêtre, j'ai souvent remarqué que les cris et les chants des enfants en train de jouer me parvenaient presque toujours tout dif-

(1) D'après l'édition critique de Skutella, Teubner, 1934.

férents de ce que les enfants chantaient ou disaient réellement. Cette déformation aperceptive et tout inconsciente des mots se fait selon notre propre état d'âme. Augustin était à ce moment-là ému et préoccupé à l'extrême, et je crois que nous ne saurons jamais ce qui fut alors chanté en réalité. Peut-être « tolle, lege », peut-être aussi autre chose. Le saint, qui ne pouvait évidemment concevoir notre mode d'interprétation psychologique, ne l'aurait cependant pas réfuté. Sa sincérité est au-dessus de tout soupçon, et, du reste, ce détail importe peu. Les enfants chanteront toujours; mais la conversion d'un Augustin ne se fait qu'une seule fois dans le temps et dans l'éternité. Dieu est dans les enfants qui jouent et qui chantent. Mais Dieu est aussi dans l'homme qui les entend et qui se laisse convertir. Ce qu'il y a de décisif, ce n'est pas ce que l'on a chanté, mais ce qu'un Augustin a entendu.

Puis, il y a ce fait qu'il tombe justement sur un texte qui semble s'adresser à lui et correspondre merveilleusement à son état d'âme d'alors. Dès ce moment, il s'agissait pour lui de se libérer de la prison d'une existence toute faite d'habitudes et avant tout de briser la chaîne des habitudes charnelles. Ne soyons pas plus pudiques que le saint ne l'était lui-même et ne cherchons pas, sous peine de ridicule, à lui faire grief de sa forte sensualité, de son tempérament d'Africain. Depuis des années, il avait pris l'habitude de vivre dans la luxure, et il a décrit avec une clarté incomparable comment le désir devient impérieux à force de satisfactions passagères. Il se débattait en vain contre cette force.

Aucun texte de l'Écriture sainte ne convenait donc mieux à son état que le passage cité de saint Paul. Le plaisir des sens le pousse encore vers le monde, semble vouloir le retenir dans la pluralité temporelle, alors que l'intention spirituelle le pousse vers l'unité éternelle en Dieu. Tantôt il glisse, tantôt il monte. C'est une oscillation intolérable. Il n'y a pas longtemps qu'il a dit à

Dieu : « Da mihi castitatem et continentiam sed noli modo » (VI, 12). Mot abyssal, et si plaisant pour la curiosité amusée d'un Bayle ! A la veille même de sa conversion, il se débat encore : *Haesitans mori morti et vitae vivere* (VIII, 11).

Évidemment, on ne peut prouver de façon stricte que la découverte du texte n'a pas été pur hasard. Mais quelque chose de très fort et de très net, à l'intérieur de ma conscience intellectuelle, se refuse de l'admettre. Je ne pense pas encore à une intervention proprement surnaturelle. Mais, au fur et à mesure qu'on contemple d'une façon réfléchie le jeu de la vie humaine et qu'on entre dans des études concrètes de psychologie, on se trouve de moins en moins disposé à donner quelque importance au hasard, c'est-à-dire à l'intervention de mécanismes aveugles, là surtout où il s'agit d'événements moralement décisifs. J'ai connu, par exemple, un savant allemand, auteur d'un très beau livre sur la gloire de Jules César, et qui, pendant toute sa vie, depuis son adolescence, était une sorte de césaromane. Quand il ouvrait au hasard un livre qu'il ne connaissait pas et où il y avait, ne fût-ce qu'une seule phrase sur César, il tombait inévitablement sur cette page. Un jour, en fouillant avec moi dans les livres de ma bibliothèque d'alors, il prit en main la *Grammaire de l'assentiment*, du cardinal Newman, auteur qu'il ne connaissait aucunement, et tomba aussitôt sur la seule page où Newman fait mention, dans un contexte peu important, du nom de Jules César. Je n'insiste pas sur ce point. On a sans doute compris qu'il peut y avoir de petits et de grands événements dans la vie humaine qui ne sont pas d'ordre surnaturel et qui, tout de même, dérivent d'une force d'ordre psychologique encore peu observée et presque inconnue, mais non pas due au hasard. Voilà, en grande partie, le « *démoniaque* » de Gœthe. Nous remarquons ce genre d'événements dans la vie d'hommes qui ont une vocation décisive et importante à accomplir, où ces événements se

produisent surtout en fonction de cette vocation. Laissons donc la découverte du texte de saint Paul dans la pénombre de la psychologie et de la métapsychologie, sciences encore peu avancées, sciences fragmentaires par essence, et arrivons-en au vrai miracle de la conversion : l'infusion de la lumière définitive.

Statim (c'est bien le *statim* du *nunc stans* de l'éternité présente), *statim quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.* Pris en soi, cela ne semble pas si extraordinaire. Il y a ici une simplicité d'expression qui peut cacher à la première lecture l'importance du changement. Mais plus nous méditons ce texte, et le portons spirituellement comme saint Christophe voulait porter l'Enfant Jésus, plus cette parole devient grave. Il faut méditer longuement ces paroles, il faut les méditer dans la totalité de la vie de saint Augustin.

Il faut méditer sur le fait que, avant ce moment, il était un lutteur sans cesse vaincu, et que, après ce moment, la victoire de Dieu en lui, qui est la seule vraie victoire de l'homme, était assurée. Dans ce moment, il n'était pas encore devenu parfait, mais il était devenu fidèle; et on a toute la certitude humainement possible que le saint l'est resté depuis ce moment jusqu'à sa fin. C'est là chose immense.

Depuis ce moment décisif, Augustin prend le droit chemin de la fidélité. Auparavant, il avait marché, non dans le sens directement opposé, mais il suivait les zigzags de la vie du monde, éprouvant des attirances contraires de sa volonté divisée : *Non enim monstrum partim velle, partim nolle; sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est, et hoc adest alteri quod deest alteri* (VIII, 9). Il n'y a, dans aucune des deux directions, ni un mouvement de la totalité de l'homme, chose impossible ici-bas et propre à la perfection, ni même un

mouvement de la totalité de la volonté, chose fort difficile, chose impossible pour l'homme sans Dieu, mais possible à l'âme avec Dieu et tournée vers Dieu, chose propre à la fidélité. Or, qu'il s'agisse des plaisirs de la vie mondaine ou des études philosophiques, qu'il s'agisse surtout du manichéisme, du scepticisme de l'Académie ou du néo-platonisme, jamais l'adhésion d'Augustin n'avait été entière. Est-il seulement permis de parler ici d'adhésion ? Ce sont là plutôt les phases de l'inquiétude, les étapes de l'itinéraire, les points extrêmes de son oscillation entre l'espérance et le désespoir, les résultats toujours changeants de la lutte cachée entre la vocation spirituelle et la séduction du monde.

Une adhésion, au sens propre du mot, donne une certaine quiétude, la quiétude de la confiance qui persévère pendant la tentation et la lutte même; mais, avant la conversion définitive, il n'y a aucune quiétude dans l'âme d'Augustin.

Voyons comment il décrit son adhésion au manichéisme : adhésion, ou plutôt tâtonnement, qui modifia à chaque instant son caractère. C'est dans les livres IV et V des *Confessions* qu'il en parle le plus souvent. Ce tâtonnement a duré neuf ans, de sa vingt et unième à sa trente-deuxième année. Mais, pendant toute cette époque, il ne fait que chercher, qu'attendre quelque chose sans jamais croire avoir trouvé la vérité, ni d'y avoir participé. Il croit seulement qu'il finira par la trouver peut-être en progressant dans le manichéisme et en pénétrant les parties ésotériques de cette doctrine. Il attend la vérité par exemple de la rencontre avec le manichéen Faustus, et c'est la déception éprouvée devant le vide des propos de ce grand docteur de la secte, qui engendre le désespoir et le scepticisme. Il vit toujours dans l'attente. Nous devons nous en tenir ici au récit des *Confessions*. Si on ne le fait pas, la logique dans l'évolution de l'homme disparaît. Aussi n'avons-nous aucune raison de croire qu'il ait fait trop peu de cas de cette

station de son pèlerinage, qu'il ait caché, fût-ce involontairement, le véritable degré de sa participation à cette secte. Sa tendance générale le porte ou le porterait plutôt à exagérer les maux de sa jeunesse, dont l'hérésie lui apparaît peut-être comme le pire, qu'à les vouloir diminuer. Consciemment et subconsciemment, il veut louer Dieu dans ses propres péchés et ses malheurs passés, ce même Dieu qu'il loue aussi dans les bienfaits qu'il éprouve. Une falsification du sens des faits, même inconsciente, est donc impossible à admettre ici comme partout ailleurs dans les *Confessions*.

Le problème de la critique des *Confessions*, par l'étude des passages autobiographiques des écrits de jeunesse, a été posé en 1888 par Harnack, dans sa conférence : *Augustins Confessionen*, et par Beissier, dans un article de la *Revue des Deux Mondes* : *La conversion de saint Augustin*. Becker, disciple de Harnack, poussait cette critique à l'absurde dans son livre : *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung*. Nombre de savants en France, et surtout en Allemagne, l'ont suivi dans son impasse. Tous ils éprouvent une sorte de sentiment voluptueux à connaître mieux l'évolution de saint Augustin qu'il ne l'avait connue lui-même. La réfutation de la thèse selon laquelle il y aurait une différence entre le récit des *Confessions* et les témoignages du temps de Cassiciacum, réfutation exacte et définitive, a été donnée par un Jésuite, C.-H. Boyer, dans son livre : *Christianisme et néoplatonisme dans la philosophie de saint Augustin*. Par une confrontation minutieuse des textes, il prouve la concordance exacte de ces témoignages. Battifol, dans le *Catholicisme de saint Augustin*, a donné, en outre, l'analyse du *De utilitate credendi*. Ce petit chef-d'œuvre, l'un des livres les plus importants qu'ait écrits le saint, a précédé les *Confessions* de près de huit à neuf ans; il est donc de quatre ans postérieur aux écrits de Cassiciacum (1). Battifol y trouve, avec raison,

(1) *Confessiones*, 400 ap. J.-C., livres de jeunesse, 386-88. *De utilitate credendi ad Honoratum*, 391.

exactement la même interprétation de la conversion que dans les *Confessions*. Portalié (*Saint Augustin, Dictionnaire de Théologie catholique*), I. Mausbach (*Die Ethik Augustins*, S. 18 ff.), J. Nöregaard (*Augustins Bekehrung*), ont suivi Boyer. Grabmann (*Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustin und Thomas von Aquin*, 1924) me semble dire le dernier mot en cette matière. De cette façon, la discussion interminable, sur ce point, est arrivée aujourd'hui à zéro. La fausse science crée des problèmes là où il n'y en a pas, en laissant de côté les mille vraies tâches d'interprétation qui restent à accomplir, si l'on veut contribuer à la compréhension de saint Augustin.

Les trois quarts de toute la littérature scientifique sur saint Augustin, depuis un demi-siècle, sont des ouvrages consacrés exclusivement à des questions de ce genre On est enfin arrivé à admettre que le récit des *Confessions* est exact en tout point, puisqu'en tout point il est confirmé par d'autres textes avec lesquels on croyait devoir le confronter pour le contrôler. Au lieu de douter de leur véracité, mieux eût valu chercher à comprendre les textes mêmes et leur esprit. On regrette qu'Harnack, prodige de science religieuse, vrai ami de saint Augustin, mais aussi vrai fils du XIX^{e} siècle, se soit mêlé à ce combat d'érudits. Passons sur cette comédie savante. Ce qui nous intéresse ici, c'est saint Augustin. Les opinions émises ne sauraient nous retenir que dans la mesure où elles révéleraient un aspect insoupçonné de son être.

Quant à son adhésion relative au néo-platonisme, Augustin lui-même nous dit qu'il regrettait toujours de ne pas trouver chez les néo-platoniciens le nom du Christ, nom ancré dans les profondeurs de son cœur par l'enseignement et l'exemple de sa mère. Dans les écrits de jeunesse, il se montre à peine plus platonicien qu'il ne l'a été le reste de sa vie, puisque, tout en étant chrétien intégral, il demeura toujours, dans sa philosophie

et même dans la forme de sa pensée théologale, chrétien-platonicien.

La thèse de Prosper Alfaric me semble absolument insoutenable. Il est impossible d'assigner à la vie de saint Augustin une autre *périodisation* que celle qu'il a lui-même établie dans les *Confessions*. La vie spirituelle de l'évêque d'Hippone ne connaît pas successivement, comme le suppose Alfaric, une période manichéenne, puis une période néo-platonicienne, puis une période catholique et enfin une période proprement augustinienne, dont nous ne sommes pas sûrs qu'elle ne soit, selon cet auteur, essentiellement en dehors du catholicisme : pensée qui aurait fait le désespoir de notre saint (1). Comme tout ce schéma mécanique de périodisation est loin de la vie qu'il s'agit de comprendre !

Cette vie se divise en deux grandes périodes, si l'on passe sous silence le mystère presque *insondable* de l'enfance, qui, en elle-même, n'est point une *période*, mais plutôt le prélude de notre vie spirituelle. Il y a l'époque de la recherche de l'inconnu et celle de la certitude, l'époque de la fuite et celle de la fidélité, l'époque du désespoir invincible et celle de l'espérance invincible, l'époque de l'inquiétude foncière et l'époque d'une quiétude cachée qui persévère même à travers les tempêtes des tentations : bref, il y a l'époque antérieure et l'époque postérieure à la conversion. Augustin est l'homme dualiste, aux yeux même du biographe qui cherche à délimiter les époques essentielles de sa vie.

IV. — Le doute augustinien

Revenons maintenant de plus près au texte qui nous occupe : « Statim... quasi luce securitatis infusa cordi

(1) *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, 1918, t. I : *Du manichéisme au néo-platonisme*; le t. II n'a pas paru.

meo, omnes dubitatonis tenebrae diffugerunt. » Maintenant, je crois que nous sommes en état de ressentir mieux le poids de chacun de ces mots. Nous connaissons l'importance de l'événement, mais nous connaissons à peine son essence. Cette essence demeure, dans son fond, inaccessible à notre connaissance philosophique. La lumière dont nous parle saint Augustin, c'est la lumière de Dieu, inaccessible à la compréhension de notre lumière naturelle. L'infusion de la lumière de Dieu se fait aussi d'une façon incompréhensible pour nous, puisqu'elle est une action directe de Dieu même. Nous pouvons seulement remarquer qu'il y a ici une expérience très réelle d'un ordre de choses mystérieux pour nous, une lumière si forte qu'elle devient obscurité pour nos yeux. Nous pouvons ainsi toucher aux limites de notre connaissance, et c'est déjà un avantage que cette misère et ce bonheur de la « docta ignorantia » : « Tinieblas es la luz donde hay luz sola, mar sin fondo, sin haz y sin ribera. » Le poète philosophe a dit exactement la vérité. C'est cependant par les effets extraordinaires que le bon sens et la raison peuvent également nous convaincre que quelque chose d'extraordinaire s'est effectué, que l'intervention d'une puissance spirituelle extraordinairement et incomparablement forte s'est produite. Mais cherchons à atteindre la limite du compréhensible en demandant du moins ce que signifient ici les « dubitationis tenebrae ».

On est tenté de traduire *dubitatio* par doute, comme on le fait en général. Mais cela ne donnerait pas le sens complet que l'expression possède ici. *Dubitatio*, comme doute, comme *duda*, provient de la racine *du — deux*, et signifie premièrement quelque chose comme *redoublement*. Le doute théorique même, s'il n'est pas uniquement cartésien, est en effet une sorte de *redoublement* de la conscience, conscience qui se partage en deux voies séparées qui plaident deux causes opposées. Mais, ici, il ne s'agit pas d'un doute théorique. L'époque des doutes théoriques est déjà close. Augustin même

nous le dit. Ce n'était pas la conviction purement théorique qui lui manquait encore, c'était la force d'une volonté devenue totale par la libération de l'habitude du monde. Il ne s'agit pas seulement de vouloir, mais de pouvoir. Mais cela veut dire qu'il s'agit de *pouvoir vouloir totalement*. La dualité qui précède immédiatement la conversion est une dualité de la personne morale, non pas essentiellement de la pensée, mais décisivement de la volonté. S'il y a ici un doute, c'est un doute existentiel, une vraie dualité de l'être, et ses ténèbres envahissent la vie de la personne. *Dubitatio* signifie ici *redoublement moral*, comme *praesumptio* signifie, chez Augustin, l'*orgueil moral*, et non pas, comme chez les sceptiques, l'acceptation téméraire d'une hypothèse. Comme il le fait en mille occasions, saint Augustin a recours à la racine du mot et à sa signification non encore déterminée : c'est le cœur qui est *double*, qui est *déchiré*. De ce déchirement procèdent les ténèbres qui remplissaient son esprit et qui cèdent enfin à l'infusion de la lumière divine.

La conversion, si incompréhensible que soit, à notre avis, son essence intime, suppose tout de même une structure naturelle et psychologique à laquelle elle correspond. Cette structure est, vue de la façon la plus générale, cette pluralité de notre être qui tend toujours à l'unité et qui ne l'atteint jamais tout à fait. Chez un homme qui n'est pas en état de folie, cette pluralité n'est jamais le chaos, comme chez certains malades du type cyclotymique, ni une coexistence de différentes personnalités à peu près indépendantes les unes des autres, comme chez certains malades du type schizotyme. Chez l'homme normal, il s'agit de la pluralité de quelques composantes, dont une doit être considérée comme dominante, parce qu'elle domine effectivement l'action réelle de l'homme. Mais une dominante s'accompagne toujours de refoulement, et l'unité de l'individu reste une unité précaire et instable. Aussi la répression

radicale de certaines tendances prouve uniquement le degré d'acharnement de ce combat. Une telle répression est loin d'aboutir à l'anéantissement de la tendance refoulée. Ainsi, il arrive quelquefois que la dominante change et qu'une nouvelle dominante refoule les tendances qui avaient mené auparavant l'activité de l'individu. Un tel changement de structure, une telle décision représente toujours *une sorte* de conversion et nous permet même, par une analogie naturelle, de comprendre un peu mieux que, dans une conversion comme celle de saint Augustin, rien n'est anéanti dans l'individu. La théorie psychologique de la conversion qu'a donnée William James dans son livre sur *La variété de l'expérience religieuse*, part de ces faits du pluralisme intérieur et du changement de gouvernement et de dynamisme. C'est sans doute la seule théorie sérieuse que la psychologie ait donné sur le fait de la conversion. Mais cette théorie ne donne pas l'explication d'une conversion comme celle de saint Paul, celle de saint Augustin ou celle de Pascal, une explication de la conversion, *œuvre de Dieu*. Il y a cela de commun entre le changement de dominante naturelle et cette vraie conversion que, dans les deux cas, rien ne s'anéantit dans l'individu. Mais il faut dire tout de suite que, dans le premier cas, rien non plus ne s'ajoute à l'individu. Il n'y a rien alors de nouveau dans l'homme, excepté l'interversion des facteurs. Le facteur vaincu survit toujours comme composante refoulée. Il y a même une certaine tendance qui va vers une pleine réalisation de la vie individuelle et qui, après quelque temps, peut très bien amener un nouvel échange des rôles. Tout cela appartient à l'inquiétude du cœur, et la décision la plus fanatique est le signe le plus éloquent d'une inquiétude et d'une multiplicité inéluctables. Mais, dans la vraie conversion, une force nouvelle et créatrice est entrée en jeu, force dont nous devons dire qu'elle est nouvelle, parce qu'elle est inconnue et n'a pas préexisté dans l'individu même avant son apparition,

force dont nous devons dire encore qu'elle est créatrice, parce que nous connaissons ses effets vivants et éminemment durables : force enfin dont notre lumière naturelle peut constater l'existence et la présence, mais non pas pénétrer l'essence.

C'est pour cela aussi que la survie des éléments donnés et développés dans l'individu avant la conversion portent ici un caractère très spécial. Il y a refoulement et refoulement : « Multum interest utrum animi desperatione obstruitur cupiditas, an sanitate pellitur » (*Soliloquia*, I, 11). Augustin est un homme d'un ascétisme qui nous effraie souvent et qui nous donne vraiment la mesure de la puissance de cette sensualité qu'il a à combattre; mais cet ascétisme n'est jamais essentiellement négatif. C'est toujours à l'amour et par l'amour qu'il sacrifie ses amours. S'il nous semble avoir exagéré quelquefois le point de vue de l'unité, songeons qu'il avait une structure psychique très discordante et une vocation très spéciale. Souvent, il se montre fort sévère, avant tout et à peu près exclusivement pour lui-même, jamais il n'est malsain, toujours sincère. Chez un homme converti par Dieu, le refoulement des amours du monde vient du fait qu'un nouvel amour est entré en lui qui exige la totalité de l'individu et dans lequel l'être humain tend vers la limite de l'unité, de cette unité parfaite réalisée et réalisable seulement en Dieu. Un tel homme ne laisse pas les impulsions se réfugier dans les *ténèbres* de l'inconscient chaotique; au contraire, il se rend compte de leur survie aussi clairement que possible. Il les reçoit, quand elles reviennent, avec la clarté d'une vraie connaissance de soi-même. Il n'a nullement besoin de la psychanalyse du médecin pour parvenir à comprendre la réalité authentique de ses impulsions. C'est tout le contraire du névrosé. Son refoulement même est devenu un acte de lutte pleinement héroïque et conscient, qui se fait par amour de Dieu et par fidélité; c'est la défense de la personne contre les tentations.

Deux fois dans sa vie, Augustin a publié des esquisses d'une analyse de son âme en proie aux tentations qu'elle éprouve dans ses profondeurs. Il est particulièrement instructif de comparer l'analyse des *Soliloques*, un an après la conversion, avec celle des *Confessions*, douze ans après les *Soliloques*. Ne parlons que du point qui est le plus décisif chez lui, c'est-à-dire de la vie des impulsions et des tentations charnelles. L'analyse qu'en donnent les *Soliloques* commence au dixième chapitre du premier livre. Elle est d'abord animée d'un certain optimisme. La raison, qui parle à Augustin dans ce dialogue intérieur, comme elle parle dans celui de Marc Aurèle, cette raison cache ici sa nature et veut se faire séductrice. Après des questions qui se rapportent aux autres impulsions de l'homme, elle demande : *Quid uxor? Nonne te delectet interdum, pulchra, pudica, morigera, litterata...?* Mais l'âme du jeune Augustin lui répond de façon très fière : *Quantumlibet velis eam pingere adque cumulare bonis omnibus, nihil mihi tam fugiendum quam concubitum esse decrevi...* Il doute aussi qu'un homme puisse dans l'union du mariage n'avoir en vue que la procréation. Si un tel homme existe : *Mirandus mihi videre potest, et vero imitandus nullo modo : nam tentare hoc periculosius est, quam posse felicius.* Dans cette légère ironie, on croit entendre encore l'homme du monde qui connaît d'expérience les choses dont il parle. Mais la sûreté rhétorique de sa réponse à la question posée par la raison implique une illusion, et bientôt après, dans le douzième chapitre, la raison va encore lui dire : *Quam tibi sordidus, quam foedus, quam exsecrabilis, quam horribilis complexus femineus videbatur quando inter nos de uxoris cupiditate quaesitum est. Certe ista nocte vigilantes cum rursus eadem nobiscum agamus, sensisti quam te aliter quam praesumseras, imaginatio illius blanditiae et amara suavitas titilaverit : longe quidem, longe minus quam solet, sed item longe aliter quam putave-*

ras. En effet, il est aisé de résister à une tentation qui n'est que fictive et représentée par la raison; mais, quand elle arrive elle-même comme le voleur dans la nuit, c'est bien autre chose. Nous trouvons le pendant de cette analyse dans le chapitre xxx du X[e] livre des *Confessions.* Ici, il n'y a plus aucune illlusion. Le vieux lutteur sait qu'il ne peut être vainqueur une fois pour toutes et qu'il ne parviendra jamais sur terre à cette paix définitive, mais il sait qu'il peut vaincre encore et toujours dans une lutte sans cesse renouvelée. La tentation ne cesse de le harceler, mais non plus, le jour, avec autant de force qu'avant la conversion, et, la nuit, son âme éveillée la voit venir avec moins de crainte qu'au temps des *Soliloques.* La vigueur de la tentation a cédé maintenant du terrain à la puissance refoulante de l'amour divin. C'est pendant le sommeil que la tentation, à présent, revient à la charge : *In somnis autem non solum usque ad delectationem, sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum,... usque ad carnis fluxum.* Ce moi du sommeil, ce moi privé de censure et comme décapité, est-ce encore lui-même? Il se le demande devant Dieu, et il avoue que, dans un certain sens, c'est bien lui-même : *Et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum.* Une vraie responsabilité pour ce genre d'événements ne peut pas exister. *Ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus.* On ne saurait parler des choses les plus intimes d'une façon plus exacte et plus digne que ne le fait ici l'humble courage du confesseur. Le progrès de la victoire de l'esprit nous peut sembler petit comparé aux *Soliloques,* qui précèdent les *Confessions* d'une douzaine d'années. En effet, l'adversaire est d'une ténacité extrême. Mais, en raisonnant ainsi, nous oublions que le progrès décisif est précisément dans la destruction de l'illusion, dans la connaissance plus parfaite qu'il a acquise de son adversaire intérieur. C'est où se trouve la garantie des victoires

futures. L'optique même a changé. Scheler a dit que l'orgueilleux tombe par illusion, en croyant s'élever toujours, tandis que le saint s'élève par humilité, en découvrant toujours de nouveaux abîmes à l'intérieur de son âme. La conscience morale devient plus fine et plus rigoureuse au fur et à mesure qu'un homme s'approche de la sainteté. Cela est particulièrement visible chez saint Augustin. Il y a, dans son évolution, un élément qui dépasse le plan psychanalytique, une force d'un ordre métapsychologique.

Notre parole va du silence au silence, comme nous-mêmes de la naissance à la mort, et notre entendement d'une ignorance à une autre. Cette seconde ignorance, d'un caractère très spécial, est cette limite à quoi tend toute philosophie. J'ai le sentiment de m'en approcher un peu, en parlant, comme philosophe, de la conversion de saint Augustin. Je crois aussi que cette conversion est la péripétie et, en ce sens, le centre du livre des *Confessions* : cela me semble indéniable. Le rapport qu'a toute la première partie du livre avec ce centre se manifeste dans la prophétie de la conversion faite à sa mère : *Fieri non potest ut filius istarum lacrimarum pereat* (III, 12). La grâce, comme une force maternelle, accompagne le pécheur depuis son enfance : elle a pris forme dans le cœur de Monique. Elle est souvent en larmes et se tient toujours à une certaine distance, mais, de son amour infatigable de mère, elle ne quitte jamais son enfant. Elle doute, elle se désespère, mais reçoit enfin la consolante prédiction du salut. Et, une fois la grâce divine entrée dans l'âme de saint Augustin, tout est prêt pour l'union de sainte Monique avec son fils. Ils s'unissent en contemplant ensemble la Déité qu'ils aiment et, du mariage spirituel entre Dieu et l'âme de saint Augustin, semble découler un mariage spirituel entre son âme et celle de sa mère. Le livre IX des *Confessions* est dominé par sainte Monique, comme le livre immédiate-

ment précédent l'était par l'histoire de sa conversion. Ce double, mais unique mariage spirituel avec Dieu et avec sainte Monique en Dieu, est le vrai mariage de saint Augustin. Mariage auquel il restera fidèle jusqu'à la fin, mariage dont il aura des enfants spirituels qui ne mourront pas d'une mort aussi précoce que le fils de son péché, Adeodatus, lequel lui fut ravi en pleine adolescence. Ne touchons-nous pas, ici, à l'une des raisons profondes pour lesquelles le mariage chrétien, sous sa forme régulière, ne pouvait s'accorder avec la vocation du saint ? Sa conversion est elle-même un mariage, une union intime avec la grâce divine, et sainte Monique devient, d'une façon miraculeuse, comme une incarnation de cette grâce et se trouve, de cette façon, introduite dans ce mariage même. Il y a quelque chose de très touchant dans cet aveu que, longtemps après les *Confessions*, le vieil évêque et maître admiré du monde chrétien tout entier faisait dans le *De dono perseverantiae* (xx, 53) : *Nonne ita narratum esse meministis, ut ostenderem me fidelibus et quotidianis matris meae lacrimis ne perirem fuisse concessum.* La mère elle-même est devenue comme une sorte de médiatrice.

***

Ainsi, dans les *Confessions*, tout tend à la conversion et tout en dérive. Car l'état de son cœur, qu'il nous explique dans la deuxième partie du livre, et le degré de compréhension de l'Écriture sainte, qu'il montre dans la troisième, laissent surtout voir les effets de sa force nouvelle. En tant que drame, les *Confessions* comprennent donc une partie préparatoire qui nous mène jusqu'à la conversion; une péripétie instantanée et une partie qui prolonge le mouvement commencé par la conversion. Cette dernière partie correspond à *la catastrophe* de la tragédie antique. Mais dans son contenu elle en diffère totalement. Là où, d'après le concept de l'antiquité, se

produit la catastrophe, l'espérance est intervenue, espérance transcendentale qui commence dès ici-bas à s'accomplir, vie qui naît de la foi en la victoire sur la mort. Le contraire le plus profond de la tragédie n'est pas la comédie au sens antique, par exemple au sens d'Aristophane; c'est le mystère chrétien de la divine comédie, le vrai mystère des *Confessions*.

L'unité se fait dans la pluralité et procède de la pluralité même. Cette pluralité porte, chez saint Augustin, le plus souvent la forme d'un dualisme. La tendance au dualisme est manifeste jusque dans la structure antithétique de ses phrases. C'est cette tendance qui l'a amené à la métaphysique dualiste des manichéens. Cette métaphysique avait quelque chose de naturellement conforme au type d'homme qu'il portait en lui. Qu'un esprit de cette structure soit parvenu à s'élever au-dessus de ce dualisme vers une unité plus haute, cela aussi ne nous semble pas provenir de sa nature, ni de la nature.

Ce dualisme des *Confessions*, sous-jacent à leur unité, ne correspond pas matériellement à deux parties de l'œuvre, il court tout le long du livre, intimement mêlé au récit. C'est ainsi que la grâce y est présente dès les premiers mots, et le péché, du moins comme possibilité réelle et comme tentation, reste présent jusqu'à la fin.

Mais l'opposition de ces deux éléments recouvre un pluralisme plus intime encore. Nous avons remarqué la différence entre les deux fonctions de la confession, la confession de Dieu dans la misère de l'homme et la confession de Dieu dans sa propre gloire. Il n'y a pas deux parties distinctes du livre, deux moments qui correspondraient chacun uniquement à ces deux aspects de la confession. Autrement, la vérité humaine en serait absente, car, malgré le péché originel, l'homme n'est pas absolument mauvais avant sa conversion, en tant qu'il est, et en tant qu'il reste une créature de Dieu ; il n'est jamais, non plus, parfait, malgré la conversion et la

grâce du Sauveur, en tant qu'il est fils d'Adam et en tant qu'il reste homme. Le fait que les deux grands thèmes sont présents depuis le début jusqu'à la fin rend possible le caractère artistique de l'œuvre, constitué par la correspondance libre et secrète de ces thèmes. Unité dans la multiplicité, réconciliation, mariage, fidélité, toutes ces catégories sont existentielles et esthétiques à la fois : car l'esthétique est, en dernière instance, une sorte de symbolique où l'esprit cherche à comprendre sa propre manifestation. Les deux thèmes de la misère et de la gloire se marient dans le livre des *Confessions* comme l'obscurité et la lumière se marient dans la vie que racontent et prolongent ces *Confessions*. L'âme humaine, malgré son néant, se trouve admise au mariage avec la grâce divine, mariage imparfait en ce monde qui ne peut trouver sa perfection que dans la mort.

Dies autem septimus sine vespera est, nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam; ut id quod tu post opera tua bona valde, quamvis ea quietus feceris, requievisti septimo die, hoc praeloquatur nobis vox Libri tui, quod et nos post opera nostra ideo bona valde quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te.

P.-L. Landsberg.

L'organisation du Savoir Pratique

Dans une précédente chronique j'ai indiqué les objections apportées par le R. P. Deman aux conclusions de M. Jacques Maritain concernant les différents stades du savoir pratique. Ces recherches ayant quelque importance pour la théologie spirituelle, et M. Maritain ayant procédé depuis à un nouvel examen de ses positions dans son volume *Science et Sagesse* (1), nous y reviendrons donc ici.

1. *Savoir « pratiquement pratique »*

Recensant les objections du P. Deman concernant la distinction du stade pratiquement pratique et spéculativement pratique dans le savoir moral, nous signalions que sa critique laissait intacte la possibilité et l'utilité d'instituer une codification de l'expérience morale ou spirituelle en fonction des besoins de la prudence, et à son usage. Qu'il appartienne à la *science* morale de donner un jugement de valeur définitif, à partir de ses principes propres qui sont les fins morales et leur hiérarchie, cela n'est point proprement la question. Aussi M. Maritain, dans ses éclaircissements, commence par noter que le point essentiel n'a pas été, à son avis, abordé. Il précise à nouveau que la distinction du pratiquement pratique se prend d'un mode distinct de conceptualiser, capable de fournir un objet formel caractérisé (*Science et Sagesse*, p. 229). Relisant, dans le petit volume posthume qui vient de paraître (2), les pages où le P. Lemonnyer utilise ces principes de M. Maritain pour en faire

(1) *Science et Sagesse, suivi d'Éclaircissements sur la Philosophie Morale*, par Jacques Maritain. Paris, Labergerie.

(2) A. Lemonnyer, *Notre Vie Divine*. Éditions du Cerf.

l'application à la doctrine du P. Piny, je ne puis m'empêcher de constater que son approbation sur ce point est sans réserves, et qu'il considère comme « juste et profond » ce rappel de principes : il lui paraît même si heureusement utilisable pour la théologie spirituelle qu'il s'emploie lui-même à élucider, grâce à cette distinction, la notion d'abandon. J'attendais quelque lumière ultérieure d'un long article du P. Ramirez. Mais celui-ci, hélas ! a entendu s'exercer à l'humour, ou du moins à ce qu'il appelle de ce nom. Je crois plus important d'essayer de voir ce qu'il y a de réalité positive dans cette controverse que d'entrer dans ses déviations.

Je voudrais tout d'abord essayer de discerner pourquoi le P. Deman répugne tant à cette conception. L' « exégèse psychologique » est sans doute chose assez délicate. Mais le P. Deman nous a récemment donné sur le *Probabilisme* un article si suggestif (1) que nous pouvons peut-être y saisir quelque chose de l'intention générale, très juste, qui anime sa critique.

Il ressort, en effet, de cette longue enquête sur l'histoire du probabilisme que celui-ci a greffé sur le développement normal de la casuistique chrétienne une déviation très caractérisée. Elle consisterait essentiellement dans la substitution d'une morale de la « conscience » à une morale de la « conformité » aux normes objectives de la *droite raison* : morale de la conscience ayant à se former en fonction des privilèges reconnus à la liberté et par acceptation de normes conventionnelles dont l'autorité vient de l'usage qu'en font les gens de bien. Ainsi, d'une notion du *probable* (qui fut celle de la morale médiévale), où le poids de l'opinion vient des bonnes raisons qu'elle a d'être suivie, selon l'appréciation d'une prudence conforme à l'appétit rectifié, on passe à une notion de la probabilité, où ce terme qualifie l'autorité extrinsèque d'une opinion : celle-ci est acceptable désormais non plus tant parce qu'elle répond aux exigences de notre volonté fervente du Bien, et de l'ordre objectif qui la règle, mais parce qu'elle est soutenue par les « auteurs approuvés ». Le probable, c'est ce qu'il est licite à ma volonté de suivre, étant *approuvé*.

C'est — bien sûr avec infiniment plus de nuances — à ces

(1) *Dictionnaire de Théologie catholique*, fasc. 114.

lignes générales que le P. Deman ramène le retournement d'attitude qu'apportèrent dans la morale chrétienne les doctrines probabilistes. Et il le juge si dommageable qu'il le poursuit à bon droit partout où il croit le reconnaître. Or c'est là, me semble-t-il, ce qu'il paraît craindre dans la constitution d'une science pratiquement pratique dont le medium de conceptualisation et de définition serait l'expérience — expérience commune ou personnelle, du moins interprétée par un théoricien lui-même expérimenté. L'autorité du *vrai* ne doit pas céder la place à l'autorité personnelle. C'est ce souci d'objectivisme, portant l'accent sur les fins morales et leurs exigences plus que sur l'autorité de l'expérience, qui pousse le P. Deman à accentuer la nécessité d'une réduction parfaite à cette science morale, dont il fait (*Dict. de Théol.*, col. 615) un si bel éloge.

Je ne pense pas qu'on puisse trouver cette intention divergente de celle de M. Maritain. Il n'est que de voir avec quel soin celui-ci ne distingue les degrés du savoir que pour les hiérarchiser plus organiquement. Nul n'a plus insisté sur l'unité vivante dans laquelle se relient les démarches spéculativement et pratiquement pratiques, pour aboutir au jugement prudent et à la réalisation qu'il engage. C'est même ce qui le pousse dans la voie d'une *subalternation* du pratiquement pratique au spéculativement pratique, ces deux degrés, dont l'un se subordonne à l'autre, étant conçus cependant comme *spécifiquement* distincts par le mode différent de s'en prendre à l'objet (1).

Le point exact du débat est donc de voir si vraiment il y a, dans ce mode de définir que M. Maritain appelle pratiquement pratique, quelque chose de spécifiquement distinct du mode de définir propre au stade spéculativement pratique. Les arguments que reprend M. Maritain me paraissent fondés. J'ai d'ailleurs signalé, dans ma précédente chronique, certaines réflexions du P. Gardeil qui iraient dans le même sens.

J'insisterai surtout sur ce point que la distinction de ces deux aspects du savoir-moral — sans préjudice de l'unité de

(1) D'autre part, en ce qui concerne la théologie, M. Maritain maintient très nettement l'unité de cette science, à raison de son objet formel — ce qui ne contredit pas l'effort pour distinguer et hiérarchiser ses diverses fonctions.

la théologie morale — tient compte des *faits*, et d'autre part se manifeste fructueuse, ce qui est au moins une certaine confirmation de l'intérêt réel de ces problèmes.

Le souci de maintenir dans sa ligne formelle l'*objectivisme* qui commande la morale médiévale ne doit pas nous faire oublier l'existence de fait de théoriciens qui se placent davantage au point de vue de l'expérience. C'est toute cette richesse humaine et spirituelle que M. Maritain entend d'autant mieux assimiler, qu'on l'étudiera à partir de ses moyens propres d'expression, et des principes prochains qui commandent telle ou telle élaboration particulière. Distinguer pour unir, telle reste l'intention.

Or il est singulier qu'une des craintes qui semble ici animer le P. Deman dans sa critique soit justement que puissent être facilités le danger de concordisme ou l'introduction dans la science morale théologiquement unifiée de données hétérogènes.

C'est justement pour éviter les concordismes faciles que M. Maritain met tant de soin à distinguer les deux plans de pensée. L'accord se fait sur le plan du réel : voici de mêmes réalités, mais interprétées et jugées à deux stades d'expression différents. Les bien distinguer, voilà précisément ce qui évitera de tout mêler. C'est ce qu'avait fait M. Maritain dans son étude sur saint Jean de la Croix, praticien de la contemplation : jugeant et appréciant sur le plan spéculatif et par rapport à l'ontologique une doctrine qui s'exprime « pratiquement » en termes de vide et de rien. Faire ainsi œuvre spéculativement pratique de réduction scientifique de doctrines exprimées en termes d'expérience suppose qu'on a préalablement reconnu ce plan d'expressions propres au praticien.

L'on évitera aussi d'autant mieux d'introduire des données hétérogènes dans une systématisation d'ensemble, qu'on laissera chaque chose à sa place en reconnaissant le plan d'élaboration propre au praticien ou au spéculatif. C'est le sens de la réponse de M. Maritain au P. Deman, qui lui objectait de vouloir accorder avec saint Thomas le système de saint Alphonse, dont les principes, à son avis, sont inconciliables et divergents.

Reconnaissons donc que cette distinction du stade pratiquement pratique, fondée sur un mode de définir et de conceptualiser distinct, sans rompre pour autant l'unité de la

science théologique dont il constitue une fonction, se montre en même temps très fructueuse. C'est en s'y appuyant, nous l'avons signalé, que le P. Lemonnyer avait entrepris la réduction à la théologie thomiste des vertus et des dons, de notions comme celles d'abandon à Dieu.

2. *Philosophie morale adéquatement prise*

Une notable partie des « éclaircissements » de M. Maritain regarde un problème, lié pour une part au précédent, que j'avais laissé de côté dans ma précédente chronique. L'élucidation de M. Maritain semble désormais avoir pris sa netteté définitive. Il s'agit de la distinction et de la subordination à la théologie de ce que M. Maritain appelle la philosophie morale adéquatement prise. C'est en signalant l'intérêt vivant de ce problème qu'il convient d'aborder une discussion dont la subtilité, à certains points du débat, pourrait sembler extrême. Et c'est sur cet intérêt réel que j'insisterai ici, renvoyant aux textes qui voudrait entrer plus à fond dans le débat.

Il s'agit, en effet, de ces grandes notions très souvent utilisées actuellement : culture, civilisation, ordre humain, qui recouvrent des réalités immédiatement temporelles, mais engagent la personne humaine dont la fin dernière est d'ordre essentiellement surnaturel. Déniera-t-on à cause de cela au philosophe le droit de s'y intéresser pour réserver au seul théologien d'en juger ? Et si on laisse au philosophe son objet, à quelles conditions devra-t-il répondre pour être fidèle à toutes les exigences de son donné ?

Le théologien n'absorberait-il pas tout ce donné ? La théologie est une *sagesse*. Si l'homme vit, se développe au sein d'une civilisation, d'une culture qui le forme et finalement doit assurer son ordination *personnelle* à son bien propre, tout ce cadre temporel échappera-t-il à la nécessité d'une orientation profonde au surnaturel ? Rien d'humain ne devra être étranger au théologien : La sagesse juge de tout à partir de ses propres principes.

M. Maritain n'entend aucunement lui enlever ce privilège : la théologie s'étend à tout. Il se contente seulement de lui rappeler qu'à travers toutes ces démarches, elle tend à rejoindre, dans un approfondissement du donné de foi, la

science des bienheureux. C'est l'élévation et la réalité de son objet qui font d'elle tout autre chose qu'un pur jeu scolastique de notions, une sagesse vivante, éminemment spéculative et pratique à l'image de la science divine, s'étendant à tout. Mais ceci reconnu, on admettra que le philosophe puisse lui-même s'appliquer avec ses méthodes propres à ces réalités, qui ont une large consistance temporelle bien que la personne humaine y engage tout l'éternel de sa destinée. Il faudra seulement voir comment il respectera ces horizons surnaturels qui ne sont pas immédiatement cependant dans le champ de sa recherche. C'est, dit M. Maritain, par une *subalternation* de sa science à celle du théologien.

Nous n'entrerons pas ici dans tout le détail subtil de la discussion suscitée par l'idée de la subalternation d'une philosophie morale à la foi et à la théologie, capables de la surélever sans en changer la nature philosophique, faisant d'elle seulement une philosophie adéquate. Disons simplement que M. Maritain nous invite ici à distinguer l'usage purement *instrumental* de la raison en théologie, de l'usage qu'en fait le philosophe : la raison est en philosophie cause *principale*. Mais il ne s'ensuit pas qu'elle ne puisse être une cause *dépendante*, ce qui est tout différent d'une cause instrumentale, et garde à la raison philosophique son rôle propre tout en la subordonnant. C'est grâce à la notion de subalternation *analogiquement* prise, que M. Maritain entend exprimer ce cas de dépendance, qu'il considère d'abord comme un fait, comme une exigence du donné lui-même « existentiellement engagé » dans le mystère surnaturel de la chute et du rachat. Philosophe, vous ne parlerez adéquatement de la vertu que si vous tenez compte de ce que le théologien a conclu pour sa part relativement à l'état de la nature déchue et à la connexion des vertus dans la charité. A cette instance que dans la subalternation la lumière de la science supérieure passe à celle qui se subordonne à elle, et qu'ainsi la « philosophie adéquate » cessera d'être une philosophie, puisqu'elle entrera dans le mouvement de la lumière surnaturelle propre au théologien, M. Maritain répond ceci : La raison philosophique demeure cause *principale* dans son ordre, tout en étant dépendante, par le fait du donné lui-même, de conclusions d'une science supérieure. C'est alors par une confiance suscitée par sa foi, mais d'or-

dre humain, que le philosophe reçoit les conclusions du théologien. De celles-ci il ne fait pas à proprement parler les principes de son élaboration philosophique, mais il s'y réfère comme à un aspect de son donné saisi dans toute son étendue et ses véritables perspectives.

On voit que, en utilisant la notion de subalternation avec les divers correctifs qu'il lui apporte, M. Maritain entend bien non pas déduire à priori une question de méthode, mais exprimer comme il le peut un *fait* complexe. Ce fait est avant tout, me semble-t-il, celui des conditions de collaboration du philosophe et du théologien en un domaine où cette collaboration est pratiquement exigée. Ici encore il s'agit de distinguer pour unir.

Le domaine de cette collaboration est d'ailleurs très étendu. Elle trouve place par exemple dans l'étude des faits de la vie mystique, où la collaboration du théologien, du philosophe, voire du psychiatre, ne peut s'établir vraiment qu'à de telles conditions.

M. Maritain semble d'ailleurs apercevoir une issue, pour caractériser la notion de philosophie morale adéquatement prise, dans l'idée de surnaturel modal *ex fine*. Cette suggestion peut être des plus intéressantes, si l'on se rappelle que c'est à l'aide de cette même notion de surnaturel modal que certains se sont efforcés de donner à la science apologétique une consistance philosophique qui lui permit de se distinguer de la théologie. C'est pour illustrer cette notion de surnaturel modal de finalité que M. Maritain examine les rapports de la vertu morale acquise modalement ordonnée à une fin surnaturelle et de la vertu infuse essentiellement surnaturelle. Mais j'avoue que sur ce point il me reste bien des difficultés. L'idée de M. Maritain est que les vertus morales acquises ne peuvent être vraiment considérées comme vertus qu'à condition d'être confirmées en cet état par leur subordination aux vertus infuses connexes dans la charité. J'avoue concevoir les choses autrement. Je pense surtout que Iª IIªe, 65, art. 1, la distinction de *virtus imperfecta* et *virtus perfecta*, n'est pas l'équivalent de la distinction sur laquelle repose l'article suivant. Il s'agit, à l'art. 1, de la distinction des inclinations naturelles ou acquises à la vertu et de la vertu elle-même, dans sa raison propre de vertu. Tandis que l'art. 2 me paraît, dans la vertu proprement dite elle-même, distinguer celle qui répond parfaitement

et selon toute l'acception du terme à l'idée de vertu : c'est la seule vertu infuse. — Il ne s'ensuit pas que la vertu acquise *sine caritate* soit réduite à ce qu'on considérait à l'article 1 comme de simples dispositions « non connexae ». Ce genre de « vertus acquises » est ici supposé avoir sa connexion dans une prudence, qui n'est cependant qu'une certaine prudence, limitée, incapable de pourvoir à toute l'étendue du bien humain, et dans des conditions d'infirmité que décrit parfaitement la qu. 109.

Mais cela n'atteint pas, je crois, l'essentiel des positions de M. Maritain, dont j'ai voulu surtout montrer qu'elles étaient tout autre chose qu'un jeu subtil de l'esprit, ou matière à critique « humoristique ».

Tous ces « éclaircissements » ne sont par ailleurs que l'appendice d'un très beau livre où la pensée de M. Maritain sur la Sagesse, sur la Philosophie de la nature et sur la Philosophie chrétienne s'exprime en trois conférences. C'est dans la troisième de celles-ci qu'il faudra chercher sa pensée sur la philosophie morale adéquate, les « éclaircissements » répondant directement aux objections du R. P. Deman. On y sent plus que jamais un esprit saisi par l'urgence de problèmes vivants, soucieux de ne point faillir à l'office de la sagesse. « Le problème propre à l'âge où nous entrons, écrit-il (p. 63), sera de réconcilier la science et la sagesse dans une harmonie vitale et spirituelle. »

fr. I. MENNESSIER, O. P.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN ET FILS. — LIGUGÉ (Vienne)